



Universidade Católica Portuguesa

**O CLAMOR DO 'NÃO HOMEM'.
A OBRA DE GUSTAVO GUTIÉRREZ COMO
PROPOSTA ACTUAL DE ÉTICA POLÍTICA E
SOCIAL**

Tese apresentada à Universidade Católica Portuguesa
para obtenção do grau de Doutor em Teologia,
especialidade em Teologia Sistemática

por

Gonçalo Martim Vieira Pereira Diniz

Faculdade de Teologia

Outubro 2018



Universidade Católica Portuguesa

**O CLAMOR DO ‘NÃO HOMEM’.
A OBRA DE GUSTAVO GUTIÉRREZ COMO
PROPOSTA ACTUAL DE ÉTICA POLÍTICA E
SOCIAL**

Tese apresentada à Universidade Católica Portuguesa
para obtenção do grau de Doutor em Teologia,
especialidade em Teologia Sistemática

por

Gonçalo Martim Vieira Pereira Diniz

sob orientação de

Prof. Doutor Jorge Teixeira Cunha

Faculdade de Teologia

Outubro 2018

AGRADECIMENTOS

Antes de mais, e primeiro que tudo, o espírito não pode ser outro que não o de profunda acção de graças. Não fora Deus dar-me ânimo ao longo destes anos, particularmente a partir do ano 2014, quando iniciei mais directamente este trabalho de dissertação, não haveria nada a apresentar neste foro.

Aos meus pais devo também um profundo reconhecimento. Sempre me acompanharam nestas lides académicas, desde o primeiro momento, motivando-me grandemente, além de muitas outras ajudas prestadas neste âmbito.

Ao Prof. Jorge Teixeira Cunha, Orientador da minha tese, agradeço todo o seu empenho, dedicação e paciência, demonstrados no acompanhamento permanente desta dissertação. Pelas mesmas razões, saúdo o Prof. José Carlos Carvalho, sempre disponível para me ajudar em tantas situações.

Um agradecimento especial é também devido, naturalmente, à Província Portuguesa da Ordem dos Pregadores, que me desafiou, na pessoa do seu Padre Provincial, Frei José Nunes, a avançar para o doutoramento em espírito de serviço à Província e à Igreja. Um agradecimento particular também ao Regente de Estudos da Província – Frei José Manuel –, assim como ao Frei Bento Domingos e ao Frei Rui Grácio, por todo o seu apoio e ajuda.

Uma saudação especial é também devida ao Prof. João Duarte Lourenço e ao Prof. David Sampaio Barbosa que, sobretudo na fase inicial destes trabalhos, me transmitiram sempre confiança e entusiasmo para levar por diante este desafio.

Bem hajam!

**“A capacidade de prestar atenção a um infeliz é uma coisa muito rara,
muito difícil; é quase um milagre, é um milagre!”**

Simone Weil

SIGLÁRIO

Abreviaturas e Siglas

- **Geral (por ordem alfabética):**

AMCV – Associação de Mulheres Contra a Violência (Portugal)

BID – Banco Interamericano de Desenvolvimento

CDF – Congregação para a Doutrina da Fé

CEB - Comunidades Eclesiais de Base

CEE – Conferência Episcopal Espanhola

CELAM – Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano

CEPAL – Comissão Económica para a América Latina e o Caribe

CIDJP – Comissão Internacional Dominicana para a Justiça e Paz

CLAR – Conferência Latino-Americana dos Religiosos

CMI – Conselho Mundial de Igrejas

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CTI – Comissão Teológica Internacional

DSI – Doutrina Social da Igreja

DUDH – Declaração Universal dos Direitos do Homem

EPL - Exército Popular de Libertação (Colômbia)

FARC – Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia

FMS – Fórum Mundial Social

FMTL – Fórum Mundial de Teologia e Libertação

IDH – Índice de Desenvolvimento Humano

JOC – Juventude Operária Católica

JPIC – Justiça, Paz e Integridade da Criação

JUC – Juventude Universitária Católica

ONU – Organização das Nações Unidas

PIB – Produto Interno Bruto

PPP – ‘Purchasing Power Parity’ (Poder de Paridade de Compra)

TL – Teologia da Libertação

UCA – Universidade Centro-Americana

UNEC – União Nacional de Estudantes Católicos (Peru)

• **Magistério da Igreja (por ordem cronológica):**

R.N. – Carta Encíclica *Rerum Novarum*, de Leão XIII (15 Maio 1891)

L.S.I. – Carta Encíclica *Lacrimabili Statu Indorum*, de Pio X (7 Junho 1912)

Q.A. – Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*, de Pio XI (15 Maio 1931)

Rio de Janeiro - Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, reunida no Rio de Janeiro, no Brasil, entre 25 Julho – 4 Agosto 1955

Mat. Mag. – Carta Encíclica *Mater et Magistra*, de João XXIII (15 Maio 1961)

‘Vaticano II’ – Concílio Vaticano II, XXI Concílio Ecuménico da Igreja Católica, reunido entre 11 Out. 1962 – 8 Dez. 1965

P.T. – Carta Encíclica *Pacem in Terris*, de João XXIII (11 Abril 1963)

E.S. – Carta Encíclica *Ecclesiam Suam*, de Paulo VI (6 Agosto 1964)

L.G. – Constituição Dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium*, do Concílio Vaticano II (21 Novembro 1964)

G.S. – Constituição Pastoral da Igreja no mundo actual, *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II (7 Dezembro 1965)

P.P. – Carta Encíclica *Populorum Progressio*, de Paulo VI (26 Março 1967)

Medellín – Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, reunida em Medellín, na Colômbia, entre 26 Agosto – 7 Setembro 1968.

O.A. – Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*, de Paulo VI (14 Maio 1971)

E.N. – Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, de Paulo VI (8 Dezembro 1975)

Puebla - Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, reunida em Puebla de Los Ángeles, no México, entre 17 Janeiro – 13 Fevereiro 1979

L.E. – Carta Encíclica *Laborem Exercens*, de João Paulo II (14 Setembro 1981)

‘Libertatis nuntius’ - Instrução *‘Libertatis nuntius’*, sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação, da Congregação para a Doutrina da Fé (6 Agosto 1984)

R.P. – Exortação Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*, de João Paulo II (3 Dezembro 1984)

‘Libertatis conscientia’ - Instrução *‘Libertatis conscientia’*, sobre a liberdade cristã e a libertação, da Congregação para a Doutrina da Fé (22 Março 1986)

S.R.S. – Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, de João Paulo II (30 Dezembro 1987)

C.L. – Exortação Apostólica *Christifideles Laici*, de João Paulo II (30 Dezembro 1988)

C.A. - Carta Encíclica *Centesimus Annus*, de João Paulo II (1 Maio 1991)

Santo Domingo - Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, reunida em Santo Domingo, na República Dominicana, entre 12 - 28 Outubro 1992

V.S. - Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, de João Paulo II (6 Agosto 1993)

Aparecida - Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, reunida em Aparecida, no Brasil, entre 13 Agosto - 21 Maio 2007

C.V. – Carta Encíclica *Caritas in Veritate*, de Bento XVI (29 Junho 2009)

E.G. – Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, de Francisco (24 Novembro 2013)

L.S. – Carta Encíclica *Laudato Si*, de Francisco (24 Maio 2015)

Mis. Misera – Carta Apostólica *Misericordia et Misera*, de Francisco (20 Novembro 2016)

RESUMO

Nesta dissertação de doutoramento, pretende-se dar a conhecer a obra de um grande teólogo peruano contemporâneo, Gustavo Gutiérrez, sacerdote dominicano, profundamente ligado à Teologia da Libertação. Trata-se de um teólogo de grande fama internacional, mas, em geral, muito pouco conhecido em Portugal.

Pelo presente trabalho, procura-se demonstrar que a Teologia da Libertação, de Gustavo Gutiérrez - apesar de ser uma teologia, na sua origem, muito contextualizada, quer no tempo quer no espaço -, continua a ser bastante actual no mundo global de hoje, sob vários aspectos. Um mundo onde, infelizmente, permanecem muitos exemplos de pessoas a quem não é reconhecida totalmente a sua categoria e dignidade humana. Está em causa o universo dos ‘não-homens’, as ‘não-pessoas’, os ‘invisíveis’ e ‘insignificantes’ da sociedade capitalista, para usar as expressões do autor.

De facto, muitas das intuições e conceitos teológicos pioneiros de Gutiérrez continuam a ser de manifesto interesse para os nossos dias. Entre essas intuições e conceitos, destacam-se a concepção do ‘pecado social’, ou ‘pecado estrutural’, e o princípio teológico e pastoral da opção preferencial pelos pobres.

Há também que referir a novidade de uma metodologia verdadeiramente inovadora, que contempla dois ‘momentos’ – num primeiro momento, a práxis (acção) histórica, concretizada no compromisso político e pastoral com os pobres; e, num segundo momento, a reflexão teológica propriamente dita, o momento de falar de Deus.

Por fim, em Gutiérrez brota uma nova perspectiva teológica: a perspectiva do pobre. Relativamente a este último aspecto, de facto, verifica-se que a teologia de Gutiérrez pretende partir das preocupações e dos anseios das populações mais pobres e marginalizadas da América Latina do seu tempo, os grandes ‘ausentes da história’, como lhes chama, e dar-lhes voz, voz política, mas também voz no interior da Igreja e no universo da própria teologia.

Procura-se aqui fazer um trabalho crítico acerca da obra de Gutiérrez e do seu legado para os nossos dias, evitando-se cair na simples apologia e no elogio fácil. As principais críticas dirigidas à Teologia da Libertação, quer por parte de Roma quer por parte de muitos outros quadrantes, estão todas reflectidas neste trabalho. Mas, sem prejuízo dos equívocos e abusos apontados a esta corrente teológica, o que é facto é que ela também deu muitos frutos e abriu novos horizontes à Igreja pós-conciliar.

Além dos contributos para uma nova ética política e social, a teologia de Gutiérrez continua muito viva e interpeladora no campo dos temas da ‘Justiça e Paz’ e no designio de uma ‘Igreja pobre ao serviço dos pobres’, conforme ao desejo do Papa Francisco.

Palavras-chave: Libertação, ‘não homem’, pobre, práxis, compromisso, opção preferencial pelos pobres, idolatria, pecado social, estruturas de pecado, espiritualidade, capitalismo, marxismo, neoliberalismo, ética social, doutrina social da Igreja.

ABSTRACT

In this doctoral dissertation, it is intended to make known the work of a great contemporary Peruvian theologian, Gustavo Gutiérrez, a Dominican priest, closely linked to Liberation Theology. He is a theologian of great international fame, but, in general, little known in Portugal.

The present work seeks to demonstrate that Gustavo Gutiérrez's Theology of Liberation - despite being a theology, in its origin, very contextualized in time and space -, continues to be quite current in our global world, under several aspects. A world where, unfortunately, many examples persist of people whom are not considered in the full capacity of their human dignity. We refer to the category of the ‘non-humans’, the ‘non-persons’, the ‘invisible’ and ‘insignificant’ of the capitalist society, to use the expressions of the author.

In fact, many of Gutiérrez's pioneering theological insights and concepts continue to be of manifest interest for our day. Among these intuitions and concepts are the conception of ‘social sin’, or ‘structural sin’, and the theological and pastoral principle of the preferential option for the poor.

We must also mention the novelty of a truly innovative methodology, which contemplates two ‘moments’ - first, historical praxis (action), concretized in the political and pastoral engagement with the poor; and, in a second moment, theological reflection proper, the moment of speaking of God, and a new theological perspective: the perspective of the poor.

Regarding this last aspect, in fact, Gutiérrez's theology intends to start from the concerns and aspirations of the poorest and marginalized populations of Latin America

of the time, the great 'absent of history', as he calls them, and give them a voice, political voice, but also voice within the Church and in the universe of theology.

It is tried here to do a critical work on the writings of Gutiérrez and its legacy for our days, without falling in the apologia and the easy eulogy. The main criticisms directed at Liberation Theology, whether by Rome or by many other quarters, are all reflected in this work. But, without prejudice to the misunderstandings and abuses of this theological current, the fact is that it also bore fruit and opened new horizons to the post-conciliar Church.

In addition to the contributions to a new political and social ethic, Gutiérrez's theology remains very much alive and challenging in the field of 'Justice and Peace' and in the design of a 'poor Church at the service of the poor', according to the wishes of Pope Francis.

Keywords: *Liberation, 'non human', poor, praxis, commitment, preferential option for the poor, idolatry, social sin, structures of sin, spirituality, capitalism, marxism, neoliberalism, social ethics, social teaching of the Church.*

INTRODUÇÃO

Gustavo Gutiérrez Merino é um conhecido teólogo peruano, comumente creditado como o ‘Pai’ da ‘Teologia da Libertação’ (TL). É certo que a sua obra icônica de 1971 – *‘Teología de la Liberación - Perspectivas’* -, que já conheceu dezenas de edições e traduções para as mais variadas línguas, cunhou decisivamente esta expressão, mas não deixa de ser um título simplista e redutor, pois são diversos os teólogos da libertação, muitos deles com influência não menos decisiva que Gustavo Gutiérrez na construção da TL, globalmente entendida. É o caso de Pablo Richard, dos irmãos Boff (Clodóvis e Leonardo), de Jon Sobrino, de Juan Luís Segundo, de Ignacio Ellacuría ou de Segundo Galilea, apenas para dar alguns exemplos mais significativos.

Com o seu temperamento reservado e uma humildade que lhe é totalmente natural, Gustavo Gutiérrez nunca se reviu nessa suposta ‘paternidade’ da TL. Dito isto, Gustavo Gutiérrez é um nome incontornável nesta área e, sem dúvida, um dos pioneiros desta inovadora forma de pensar e fazer teologia, que representou também, de muitos modos, e conforme veremos, não só uma ‘teologia da libertação’ como uma ‘libertação da teologia’.

Para Gutiérrez, seguir Jesus define o cristão e reflectir sobre esta experiência é o tema central de toda a teologia sadia. É com esta reflexão lapidar que o autor dá início a um dos seus livros mais emblemáticos - *‘Beber en su propio pozo’* -, escrito na Páscoa da Ressurreição do ano de 1983. Este desígnio fundamental constituirá um marco inaugural e, ao mesmo tempo, uma baliza, de todo o seu fecundo pensamento teológico.

Precisamente por isso, Gutiérrez - um ousado teólogo de fronteira - nunca deixará de estar em profunda comunhão com a Igreja universal, ao contrário do que sucedeu com outros teólogos da libertação. Só neste marco é que podemos compreender afirmações suas, tais como: *“Yo no creo en la teología de la liberación, creo en Jesús”*¹, ou, *“Prefiero caminar con la Iglesia que sólo”*².

Tivemos o privilégio de conhecer pessoalmente o autor, em Sevilha, no Convento (dominicano) de Santo Tomás, em Outubro de 2005. Na ocasião, Gustavo Gutiérrez proferiu uma conferência sobre Mons. Óscar Romero, o célebre arcebispo de

¹ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, ‘Gustavo Gutiérrez: Yo no creo en la teología de la liberación, creo en Jesús’. Entrevista com Antonio Astorga. *ABC* (18 jul.1990).

² Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, ‘Prefiero caminar con la Iglesia que sólo. Gustavo Gutiérrez en el Congreso de Teología’. *Ya* (1984).

San Salvador (El Salvador), brutalmente assassinado a 24 de Março de 1980. A paixão e força interior que Gustavo Gutiérrez colocava em cada afirmação – e que tanto contrastavam com a sua já então débil saúde – causaram um grande impacto em todo o auditório. Desde então, sempre alimentamos o desejo de, um dia, dedicarmo-nos mais aprofundadamente à sua teologia. Passados 13 anos (!) ... eis a ocasião.

O facto de Gustavo Gutiérrez ser confrade dominicano também constituiu uma motivação suplementar, com a previsão de naturais vantagens à hora de trabalhar o seu legado teológico, ou assim pensávamos... De facto, e infelizmente, o acesso privilegiado ao autor que esperávamos beneficiar para a elaboração deste trabalho – desde logo com uma entrevista exclusiva – nunca se concretizou.

Efectivamente, devido à sua idade muito avançada e saúde frágil, não nos foi possível organizar esse encontro, apesar de muitas diligências tomadas nesse sentido. Permanece, contudo, felizmente, o encontro pessoal e as *charlas* com Gustavo Gutiérrez, no ano de 2005, em Sevilha, cidade-natal de Bartolomeu de Las Casas, missionário dominicano do séc. XVI que exercerá enorme influência em Gustavo Gutiérrez, conforme veremos.

Falar-se do pensamento de Gustavo Gutiérrez é falar-se de TL. Um dos aspectos que nos atraiu a tratar esta temática, e das interrogações que se nos coloca, diz precisamente respeito ao impacto que esta nova forma de fazer teologia teve no último terço do séc. XX e às linhas de continuidade que poderá ter e que procuramos explorar no nosso trabalho.

De modo decisivo, Gutiérrez quis que a teologia ‘incarnasse’ verdadeiramente, assumindo um compromisso social inequívoco e explícito, ao mesmo tempo que se libertava do mero academicismo em que por vezes redundava. Este também constituiu mais um aspecto que nos atraiu à hora de eleger este tema de dissertação.

Criou-se à volta da TL um certo mito, com alguns preconceitos à mistura, que levaram muitos a equacionarem a TL como uma manifestação perigosa de ideologia política cristã, socialmente subversiva. Mas, na sua integralidade, é de verdadeira reflexão teológica que se trata, ainda que – e isto é sem dúvida um aspecto inovador – com uma grande atenção dada à práxis social e política.

É certo que houve apropriações abusivas na América Latina, e não só, da expressão ‘Teologia da Libertação’, por parte de supostos ‘agentes pastorais’, para o prosseguimento, sob roupagem cristã, de uma agenda política e ideológica bem definida. O próprio Gustavo Gutiérrez, sobretudo numa fase inicial da sua carreira, usou

por vezes expressões e ideias ambíguas, politicamente conotadas com os ideais marxistas, muito em voga nos meios intelectuais da época, particularmente no período a seguir ao ‘Maio de 68’.

Mas também houve apropriações e manipulações abusivas da expressão ‘Teologia da Libertação’ em sentido contrário, nomeadamente a propósito de uma das suas bandeiras – a opção preferencial pelos pobres -, quando sectores conservadores da sociedade utilizavam esta expressão para, no fundo, tentarem descaracterizar a linguagem mais incisiva e a acção mais eficiente dos teólogos da libertação, ao fazerem tudo desembocar em não mais que vagas e genéricas defesas da dignidade da pessoa humana, quando, para Gutiérrez, optar pelo pobre implicava entrar no mundo da classe social explorada, dos seus valores e das suas categorias culturais. Enfim, implicava tornar-se solidário com os seus interesses e com as suas lutas.

De todo o modo, a questão de fundo que Gustavo Gutiérrez coloca, como ponto de partida de todo o seu pensamento e acção libertadora, tem um inquestionável carácter teológico: como dizer à ‘não-pessoa’, ao ‘não-homem’, que Deus é amor e que este amor nos faz a todos irmãos e irmãs? Por outras palavras, como dizer aos miseráveis da América-Latina do seu tempo - espoliados dos seus direitos fundamentais e da sua dignidade, oprimidos por regimes iníquos - que Deus os ama?

Gutiérrez tomou sempre o partido dos mais pobres e marginalizados, mas fê-lo sempre com grande clarividência, sem ‘canonizar’ os pobres, como se fossem pessoas moralmente superiores às demais. Gutiérrez pretende apenas seguir o exemplo do Deus bíblico, revelado ultimamente em Jesus Cristo.

Na sua visão teológica, o Deus bíblico tem uma preferência pelos pobres simplesmente porque estes estão na mó de baixo, marginalizados e dependentes da acção benfeitoria de terceiros. São pessoas que precisam de ajuda, ponto. São gente a quem as circunstâncias da vida ou, inclusivamente, a própria má conduta moral, colocaram à margem da sociedade da cidadania exemplar, fundada no prestígio pessoal derivado do conhecimento e da propriedade. Por isso nos custa tanto aceitar – a nós que nos movemos segundo o critério dos méritos humanos – que Deus possa ter essa preferência pelos ‘mais pequeninos’, ainda que estes sejam, tantas vezes – aos olhos do mundo -, torpes e desprezíveis.

Quando Jesus, em *Lc 14, 12-14*, exorta os seus seguidores a convidarem para o banquete os “pobres, os aleijados, os coxos e os cegos”, com preferência sobre os amigos e os vizinhos abastados, porquanto aqueles não os poderão recompensar neste

mundo, convém ter presente – e Gutiérrez teve-o bem presente – que eles não vão recompensar, nalguns casos, porque simplesmente não podem, não têm possibilidades de o fazer; mas, noutros casos, poderá também ser porque simplesmente não o querem fazer, são ingratos e mal-agraçados (a arrogância da pobreza). Gutiérrez percebe isto, assume-o e afirma-o na sua teologia. Ele toma o partido dos pobres e dos marginalizados - apesar das suas múltiplas falências morais -, porque considera que Jesus também o fez, gratuitamente.

A partir desta trave mestra, o propósito do presente trabalho é demonstrar como há muitos conceitos e intuições da TL de Gustavo Gutiérrez - quer no plano teológico quer no plano ético social – que ainda hoje mantêm grande actualidade. Julgamos, aliás, que o mundo moderno sofre de uma aguda carência da espiritualidade da libertação. Um mundo globalizado, que apresenta tantas distorções e injustiças, e onde, contudo, a maioria das grandes instituições culturais, políticas e económicas internacionais e nacionais, continuam, teimosamente, e em uníssono, a repetir a ladainha de que ‘não há alternativa’ ou, então, a afirmar que ‘são as regras do sistema’, quais leis perenes e imutáveis.

Por tudo isto, a espiritualidade da libertação assume hoje uma importância urgente, pois recorda-nos que sistemas e organizações que não sirvam a pessoa humana, e, em particular, a pessoa humana mais vulnerável, estão a mais e devem ser reformados, ou mesmo abolidos e substituídos por outros, mais humanos e mais cristãos. O que é posto por mão humana também pode ser deposto por mão humana.

Por isso, o presente trabalho, além de procurar fazer a demonstração teórica de que muitos conceitos e intuições da teologia de Gutiérrez mantêm grande actualidade, pretende também ser - mais subliminarmente talvez, mas não menos intensamente -, um convite a uma nova atitude pastoral e política da Igreja, de modo a que esta se torne uma instituição mais inconformada e mais crítica em relação aos abusos e às injustiças do sistema cultural, político e económico hegemónico e homologante em que hoje se vive, à escala global. De resto, na senda do actual pontificado do Papa Francisco.

Para realizarmos este propósito, seguimos uma metodologia fundada na investigação e na análise crítica das numerosas fontes e documentação complementar a que tivemos acesso ao longo destes últimos anos.

Neste âmbito, para além das diversas obras, artigos e ensaios de Gustavo Gutiérrez, indicadas na bibliografia, gostaríamos de destacar duas obras complementares que conseguimos adquirir, não sem grande dificuldade – pois não se

encontram no circuito comercial livreiro europeu -, mas que nos abriram muitos horizontes para melhor compreender o pensamento do autor. Uma delas foi o compêndio *‘Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano’*, publicado recentemente pelo centro de publicações do CELAM, o ano passado, em Bogotá, que tem a grande vantagem de apresentar, de modo unificado e sistematizado, aquelas que são consideradas as principais conferências episcopais da América Latina e Caraíbas, com relevância para o nosso tema, concretamente: *Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida*. A outra obra diz respeito a uma biobibliografia de Gustavo Gutiérrez, extremamente completa, elaborada por Lucila Valderrama, publicada pelo Fundo Editorial da Biblioteca Nacional do Peru, em 2004: *‘Gustavo Gutiérrez - Biobibliografía’*.

No nosso itinerário metodológico, procuramos ainda dar um destaque especial às obras de, e sobre, Frei Bartolomé de Las Casas, famoso missionário dominicano espanhol do séc. XVI. Por um lado, motivou-nos o estudo das fontes dominicanas que maior influência tiveram no pensamento de Gustavo Gutiérrez, e, por outro, é um facto que Las Casas sempre exerceu um grande fascínio em Gustavo Gutiérrez, como o comprova, não só um livro dedicado ao seu pensamento – *‘En busca de los Pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas’* -, como a fundação, na sua terra natal, do ‘Instituto Bartolomé de Las Casas’, uma instituição à qual Gustavo Gutiérrez se tem dedicado de alma e coração.

Logramos ainda entrevistar a Ir. Maria del Carmen Benito Álvarez, das Irmãs Missionárias Dominicanas do Rosário, presentemente a viver no Porto, que conheceu pessoalmente Gustavo Gutiérrez, trabalhando com ele em Rimac, um bairro pobre de Lima, onde Gutiérrez exerceu a sua actividade pastoral, durante a década de 90. Esta entrevista permitiu perceber a envolvimento prática de Gustavo Gutiérrez no mundo dos excluídos, o que confere uma indiscutível autoridade moral aos seus escritos.

O recurso à internet, naturalmente, abre hoje janelas imensas à investigação, tornando as viagens de estudo ao estrangeiro menos imperativas que há uns anos atrás. Neste contexto, conseguimos aceder a variados documentários sobre Gustavo Gutiérrez, assim como a inúmeras entrevistas por ele concedidas ao longo dos anos.

Ainda no campo da metodologia por nós seguida neste trabalho, tivemos também a preocupação de desenvolver o tema desta dissertação a partir do método analítico existencial, o que está particularmente patente nos capítulos I e II, da quarta parte. A través dele, procuramos discernir quem são os ‘novos pobres’ do nosso tempo

que, tragicamente, vêm tomar o lugar - ou que o mantêm, nalguns casos - dos grupos sociais marginalizados tipicamente apontados por Gutiérrez, na América Latina do seu tempo: os *campesinos*, os operários e sindicalistas, os índios, os mestiços e as mulheres.

Entre os ‘novos pobres’ do nosso mundo globalizado avultam os refugiados de guerra; os migrantes económicos; as classes médias empobrecidas, esmagadas por impostos, trabalho excessivo e diminuição de rendimentos; as crianças, enquanto principais vítimas da crise da família; as vítimas da desigualdade social crescente e dos elevados níveis de corrupção política; as vítimas das alterações climáticas globais, que são sobretudo os mais pobres, que vivem nas zonas mais expostas a estes perigos; os idosos; as mulheres; os nascituros; as vítimas da precariedade do trabalho e consequente instabilidade e incerteza laboral e social, particularmente as pessoas de meia-idade que se vêem subitamente no desemprego; e a própria ‘pobreza’ das instituições políticas e sociais predominantes, de matriz tecnocrática e economicista, e profundamente descristianizadas.

A partir dos objectivos deste trabalho, acima referidos, e da metodologia que foi seguida, propomo-nos apresentar esta tese de dissertação em quatro partes, subordinadas ao conceito-chave de Gutiérrez do ‘não homem’, a ‘não pessoa’, *i.e.*, toda a pessoa invisível e insignificante para o sistema social em vigor.

A primeira parte, intitulada “A teologia de Gustavo Gutiérrez e a emergência do ‘não homem’”, compreende dois capítulos. O primeiro capítulo - ‘Gustavo Gutiérrez: o homem, o teólogo e a teologia’ – apresenta-se com um cariz mais biográfico, essencial para a apresentação do autor e do seu pensamento de fundo. Contudo, tivemos a preocupação da síntese e da brevidade, indo apenas ao essencial, pois não é nosso propósito elaborar um trabalho biográfico sobre Gustavo Gutiérrez.

Neste capítulo, apresenta-se o contexto histórico-cultural e político em que Gustavo Gutiérrez viveu, as influências que sofreu, o seu percurso académico e pastoral. Para além da formação do seu pensamento, damos também uma atenção especial à evolução do mesmo ao longo dos tempos, sobretudo decorrente das vigorosas críticas dirigidas à TL, vindas de vários quadrantes.

O capítulo termina com uma síntese daquelas que constituem as traves-mestras da TL, em geral, com particular atenção aos contributos de Gutiérrez, naturalmente, mas também tendo presente as contribuições de outros teólogos da libertação, em consonância com o que acima foi dito.

No seguimento da apresentação do pensamento do autor, o trabalho continua com um segundo capítulo, mais extenso, dedicado à metodologia, conceitos e intuições teológicas mais importantes em Gustavo Gutiérrez.

A metodologia é um dos aspectos claramente inovadores em Gutiérrez. Trata-se de uma metodologia fundamentalmente indutiva, onde a teologia se faz a partir da práxis pastoral e política, como também da oração e da contemplação, num primeiro momento, seguindo-se depois um momento de reflexão – de discurso sobre Deus, propriamente dito -, à luz dos dados da Revelação. No fundo, estes dois ‘momentos’ da metodologia da teologia de Gutiérrez pretendem fazer a ponte entre o Evangelho e a vida dos fiéis no concreto da história.

Outros dois aspectos que são sublinhados no contexto da metodologia utilizada por Gutiérrez dizem respeito às mediações da TL e à sua relação com a Sagrada Escritura. Em relação às mediações da TL, e seguindo uma distinção introduzida pelo Cardeal Gerhard L. Müller, destacamos a mediação sócio-analítica; a mediação teológico-hermenêutica; e a mediação pastoral. No que diz respeito à relação com a Sagrada Escritura, analisaremos o uso abundante que a TL faz das Escrituras – não isento de alguns riscos -, sobretudo a partir de alguns temas típicos, como sejam o Êxodo (Antigo Testamento) e o agir do Reino de Deus (Novo Testamento).

Acerca dos conceitos e intuições teológicas específicas da teologia de Gutiérrez, chamamos a atenção para sete em particular: o conceito de ‘libertação’ em Gutiérrez; o princípio da opção preferencial pelos pobres; a ideia de uma teologia que decorre de uma reflexão crítica sobre a praxis; o conceito de ‘pecado estrutural’ ou ‘pecado social’; a ideia de que sem o elemento do conflito – da luta – a causa dos pobres não tem solução; a denúncia da idolatria e da alienação impostas pelo sistema capitalista; e os traços principais de uma nova espiritualidade, fundada no valor da vida, da gratuidade, da unidade e na irrupção do Reino.

Na segunda parte deste trabalho – “O ‘não homem’ na história” -, em atenção à importância transversal do princípio da opção preferencial pelos pobres na teologia de Gutiérrez, e de modo a contextualizar historicamente este princípio de acção pastoral e teológica, dedicamos o primeiro capítulo a uma síntese sobre a opção preferencial pelos pobres na Bíblia e na história da Igreja.

Seguindo, na nossa exposição, os períodos clássicos de divisão da história universal, terminamos, contudo, na Idade Moderna, e não na Idade Contemporânea, porquanto os capítulos seguintes (II e III) já tratam deste último período da história.

No segundo capítulo, centramos a atenção na análise da ‘Questão Social’ – que já vem do séc. XIX -, um paradigma histórico, político e social, absolutamente marcante na mundividência dos teólogos da libertação, e, por maioria de razão, em Gutiérrez.

Sem percebermos as tensões e os desafios que resultaram desta questão, e a sua persistência até aos nossos dias, corremos o risco de passar totalmente ao lado do pensamento de Gutiérrez e do seu discurso teológico e político, quer no que respeita à sua relação com a doutrina social da Igreja (DSI) quer no que respeita aos pontos de contacto da TL com o marxismo.

Neste capítulo, teremos presente os efeitos sociais da Revolução Industrial; a irrupção do liberalismo político e económico; a situação da classe operária; as reacções antiliberais, onde se destacam as reacções socialistas e marxistas; assim como a reacção cristã à ‘Questão Social’, em particular através do ‘Movimento Católico’ e de grandes personalidades da Igreja, como o foi o caso do Pe. Jean-Léon Dehon.

O capítulo III da segunda parte do trabalho é dedicado ao processo de libertação na América Latina e, em particular, ao posicionamento da Igreja latino-americana nesse processo. Aí se vislumbra a originalidade do pensamento de Gustavo Gutiérrez, a partir da reflexão sobre o alcance e significado do compromisso político activo dos cristãos da América Latina no processo revolucionário, como via privilegiada para a emancipação do ‘não homem’.

Na terceira parte do trabalho – “Gutiérrez no cruzamento de outras perspectivas” -, e no seguimento lógico da ‘questão social’, seguem-se dois capítulos sobre a relação da teologia de Gutiérrez com a DSI e com o marxismo, respectivamente.

Acerca da DSI, damos um lugar de destaque à encíclica *Rerum Novarum*, do Papa Leão XIII, uma espécie de ‘Lei Fundamental’ na área das encíclicas sociais e que marcou, para todos os efeitos, o início formal da moderna DSI. Entre outras intervenções do Magistério na área social, damos ainda relevo particular à encíclica *Caritas in Veritate*, do Papa Bento XVI, e à exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, do Papa Francisco, que, tanto pelo seu conteúdo como pela sua actualidade, são de particular interesse para o nosso tema.

Este capítulo continua com uma análise exaustiva das conferências de *Medellín* (1968) e de *Puebla* (1979) - as duas conferências mais importantes no contexto da reforma conciliar -, e dos seus efeitos na América Latina, assim como no quadro da expansão da TL nessa região do mundo. Entre *Medellín*, *Puebla* e Gustavo Gutiérrez distinguem-se influências recíprocas que serão objecto da nossa análise.

O capítulo termina com uma secção aprofundada sobre a posição de Gustavo Gutiérrez perante a DSI, um posicionamento caracterizado por um diálogo crítico, conforme teremos ocasião de ver.

O segundo capítulo ocupa-se, então, da relação entre a obra de Gutiérrez e alguns temas e linguagem provenientes do universo marxista. Neste âmbito, julgámos útil proceder a uma breve exposição sobre o que é exactamente o marxismo, ao menos o marxismo ‘ortodoxo’, distinguindo-o de outras vertentes de marxismo ‘heterodoxo’, de modo a sabermos do que falamos exactamente, pois há muitas afirmações e ideias que são atribuídas a Karl Marx, sem que isso corresponda à realidade.

Neste contexto, sublinhamos a influência da filosofia da esperança de Ernst Bloch na Teologia da Esperança e na Teologia Política europeia, e, por essa via, na TL de Gutiérrez. Também fazemos referência à perspectiva humanista de Jacques Maritain e a abordagem que este autor faz do cristianismo e do marxismo a partir da referida perspectiva, e os seus reflexos no pensamento de Gustavo Gutiérrez.

O capítulo termina com uma apreciação sobre a presença e influência de alguns conceitos e paradigmas provenientes do universo marxista, presentes no pensamento de Gutiérrez, assim como o equilíbrio possível e os limites entre esses conceitos e paradigmas e uma teologia verdadeiramente cristã.

Por ter sido uma teologia distintamente polémica e controversa no seu tempo, desde logo pela sua dimensão política, o nosso trabalho não poderia deixar de incluir um capítulo – o terceiro e último da terceira parte - dedicado às reacções desencadeadas pela TL, em especial as críticas vindas de Roma.

A este respeito, quer o Papa Paulo VI quer o Papa João Paulo II irão chamar a atenção para alguns abusos da TL, em particular no que respeita à atitude de confronto e conflito social cultivada por alguns teólogos da libertação, assim como pela influência do ideário marxista nalgumas das propostas deste movimento. Também a ideia – muito difundida por Leonardo Boff, por exemplo – de uma suposta ‘Igreja institucional’ em confronto com uma ‘Igreja do povo’, foi vigorosamente denunciada por Roma.

Neste quadro, Gustavo Gutiérrez também não escapou a algumas censuras oportunas da Congregação para a Doutrina da Fé (CDF), nomeadamente no documento ‘Dez observações sobre a teologia de Gustavo Gutiérrez’, redigida pelo então Cardeal Joseph Ratzinger. É ainda neste contexto que surgem duas célebres instruções nesta matéria, da autoria da mesma Congregação - a Instrução *Libertatis nuntius* (1984) e a Instrução *Libertatis conscientia* (1986) -, que são tratadas neste capítulo.

A quarta parte do trabalho – “Tornar homem o ‘não homem’” – compreende dois capítulos. O primeiro intitula-se ‘Contributos para uma proposta de ética política e social para os nossos dias’ e o segundo, ‘Áreas de persistência da Teologia da Libertação’

A partir das contribuições específicas da TL, e da actualidade de muitas dessas propostas, no primeiro capítulo procuramos estabelecer, no quadro geral da ética cristã, em que medida Gutiérrez contribuiu, com as suas categorias teológicas inovadoras, para uma renovada ética social aplicável aos nossos dias.

Muito linearmente, partimos duma ideia de ética social cristã enquanto reflexão sobre a moral das Bem-aventuranças em contexto político, no respeito da liberdade do outro e tendo presente a centralidade da intencionalidade cristã. É neste paradigma que olhamos às propostas de Gustavo Gutiérrez.

Paul Riccoeur fala também numa dimensão institucional do discurso ético, enquanto referente comum de valores que permite a convivência humana. A esta dimensão dedicamos uma ampla reflexão a propósito da teorização que Gutiérrez faz das estruturas de pecado, concretamente no ponto número 3.2 do capítulo primeiro.

De entre as categorias teológicas de Gutiérrez para uma renovada ética social, sublinhamos três em particular. A primeira categoria é a do ‘pobre’. Em que medida é que a pessoa do ‘pobre’ poderá afirmar-se como um sujeito social capaz de construir uma sociedade alternativa? A segunda categoria, prende-se com a existência das ‘estruturas de pecado’, que inquinam a vida em sociedade, e, conexo com isto, a importância da evangelização das instituições sociais, um trabalho pastoral urgente. Por fim, ligado a este aspecto da evangelização das instituições sociais, destacamos a ideia de Gutiérrez do ‘compromisso militante’ e da ‘práxis transformadora’, ao serviço da transformação da sociedade, com a implementação social de padrões éticos mais conformes com a mensagem evangélica.

Para além dos contributos de Gustavo Gutiérrez no campo da ética social, no último capítulo vislumbramos outras áreas de persistência da TL de Gutiérrez. Duas áreas fundamentais que são aí referidas dizem respeito aos temas de ‘Justiça e Paz’ e ao desígnio de uma ‘Igreja pobre para os pobres’.

No campo da ‘Justiça e Paz’, fazemos uma proposta, a partir da teologia de Gutiérrez, de enquadramento do direito à vida no âmbito dos temas da ‘Justiça e Paz’; abordamos a questão candente da protecção do meio ambiente e da ecologia – à luz da encíclica *Laudato Si’* -, que, não sendo uma questão que se colocasse directamente aos

teólogos da libertação da primeira geração – onde se inclui Gutiérrez -, não deixa, contudo, de ser uma área para onde evoluiu a TL e outras teologias afiliadas; compulsamos a actualidade dos temas da TL perante o fenómeno da globalização; e, por fim, analisamos os contributos da TL na causa dos direitos das mulheres, que já eram apontadas por Gutiérrez como um dos grupos sociais mais desprotegidos, vítimas de dupla discriminação.

No que concerne ao desígnio de uma ‘Igreja pobre para os pobres’, expressamente assumido pelo Papa Francisco, desde o início do seu pontificado, abordamos, naturalmente, o tratamento que esta questão tem merecido no magistério do Papa Francisco. Além disso, debruçamo-nos sobre a Instrução Pastoral da Conferência Episcopal Espanhola, de 2015, sobre a ‘Igreja servidora dos pobres’.

O tema da ‘Igreja pobre para os pobres’, para o qual a TL tanto contribuiu e continua a contribuir, termina com a proposta de um novo ‘Pacto das Catacumbas’ – evocativo do acordo, com o mesmo nome, assinado por um conjunto de Padres conciliares, em 16 de Novembro de 1965, nas Catacumbas de Domitila -, de modo a revigorar a Igreja neste projecto de purificação e fidelidade.

Rematando o trabalho, com a competente ‘Conclusão’, espelhamos alguns contributos específicos desta tese e as principais marcas deixadas pela teologia de Gustavo Gutiérrez, com potencial de futuro. Aí também concretizamos alguns resultados desta investigação e a originalidade deste trabalho.

Mencionamos ainda uma exaustiva bibliografia do autor, além de outra bibliografia complementar. A secção da bibliografia encontra-se dividida em cinco blocos: fontes, estudos, bibliografia complementar, magistério da Igreja e escritos apostólicos.

No âmbito das fontes, apresentamos, sucessivamente: as obras de Gustavo Gutiérrez; artigos e ensaios do autor; conferências, discursos, homilias do autor; conferências e comunicações existentes no arquivo pessoal do autor; e, por fim, entrevistas.

No que concerne ao segundo bloco – ‘Estudos’ -, apresentamos, separadamente, as obras, artigos e ensaios sobre Gustavo Gutiérrez, por um lado; e, por outro, uma lista de trabalhos académicos sobre Gustavo Gutiérrez.

Dos restantes três blocos nada há a acrescentar em particular, a não ser que se procurou sempre, naturalmente, mencionar aquelas obras e documentos oficiais da Igreja que mais directamente dizem respeito à teologia de Gutiérrez.

O trabalho termina com a indicação da ‘Netgrafia’, de há muito um instrumento incontornável e de grande auxílio na investigação, assim como uma pequena referência a alguns filmes e documentários televisivos que nos ajudaram a compor esta tese, sob a epígrafe, ‘Filmografia’.

PRIMEIRA PARTE

A TEOLOGIA DE GUSTAVO GUTIÉRREZ E A EMERGÊNCIA DO 'NÃO HOMEM'

Na primeira parte deste trabalho, iremos centrar-nos, numa primeira fase, na obra teológica de Gustavo Gutiérrez. Para tanto, impõe-se uma resenha sobre a sua vida e formação, enquanto teólogo, num contexto histórico e cultural muito específico.

Segue-se uma apresentação dos principais contributos do autor ao universo da teologia, que por sua vez explica o título desta primeira parte do trabalho. Em Gutiérrez, efectivamente, a preocupação não se centra na pessoa do 'não crente', como sucedia na Teologia Política de raiz europeia, mas na 'não pessoa' ou no 'não homem', para usar as palavras do próprio autor. O 'não homem' é o insignificante, o invisível no contexto do sistema capitalista internacional e dos regimes de excepção da América Latina do seu tempo. É a esse homem que a teologia de Gustavo Gutiérrez pretende dar voz.

Capítulo I

GUSTAVO GUTIÉRREZ: O HOMEM, O TEÓLOGO E A TEOLOGIA

Tendo em conta o tema desta dissertação, um capítulo de carácter introdutório e biográfico em relação a Gustavo Gutiérrez seria sempre algo que se imporia naturalmente. De qualquer modo, procuramos deliberadamente fazer uma análise sintética desta temática, pois não é objecto do presente trabalho apresentar uma biografia exaustiva do autor. Para isso, existem muitas obras, de grande valor, as principais das quais encontram-se indicadas na bibliografia em anexo.

Por razões de clareza, julgamos útil e prático dividir este capítulo em três pontos principais: um primeiro ponto sobre Gustavo Gutiérrez, enquanto ‘homem e teólogo’; um segundo ponto dedicado à contextualização histórica do seu pensamento e acção; e um terceiro e último ponto dedicado à sua teologia inovadora, universalmente conhecida por ‘Teologia da Libertação’. Um ramo da teologia que, contudo, deve também muito a outros autores, mas no qual Gutiérrez assume, inquestionavelmente, uma dimensão muito especial.

No primeiro ponto, começamos com uma breve abordagem biográfica do autor. Passamos também em revista algumas das principais influências culturais, humanas e teológicas por ele assimiladas e que ajudaram a construir Gustavo Gutiérrez como pessoa crente e coerente com os seus valores, além de eminente teólogo contemporâneo, de projecção internacional.

O papel do Concílio Vaticano II aparece também evidenciado, como não poderia deixar de ser, assim como também outros documentos eclesiais de grande alcance, onde se destaca a encíclica *Populorum progressio*, de Paulo VI. Quanto ao papel das Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano (CELAM), preferimos deixar a sua análise para o ponto terceiro deste capítulo, sem prejuízo de a ele voltarmos noutros momentos do nosso trabalho. Por fim, fazemos ainda referência a algumas das principais obras de Gustavo Gutiérrez, onde pontifica a sua obra matriz, ‘*Teología de la Liberación – Perspectivas*’.

No segundo ponto fazemos uma contextualização histórica da teologia de Gustavo Gutiérrez, nos seus tempos áureos (anos 60-80), particularmente o quadro geopolítico mundial e regional (América Latina), marcado pelo confronto entre os dois grandes blocos ideológicos da Guerra Fria. Este tema termina com um retrato de

Gutiérrez na actualidade e com a alusão ao processo de ‘normalização’ da TL, ultrapassados que estão os tempos de maior controvérsia.

No terceiro ponto, dedicado à TL propriamente dita, começamos por apresentar as origens deste movimento teológico-pastoral, e político também, e a acção fundadora de Gustavo Gutiérrez. Aqui, então, debruçar-nos-emos no papel das conferências do CELAM, onde nos interessam sobretudo duas: *Medellín* (1968) e *Puebla* (1979). Conforme teremos ocasião de verificar, houve uma influência recíproca entre estes encontros e a embrionária TL.

Procuraremos fazer também uma análise breve do contexto teológico que presidiu ao Concílio Vaticano II, assim como de alguns dos seus principais documentos.

A partir das contribuições de alguns eminentes teólogos, propomo-nos ainda apresentar os principais conteúdos e características da TL, não esquecendo as duas intuições fundamentais deste ramo de teologia, segundo o próprio Gustavo Gutiérrez: o método teológico e a perspectiva do pobre.

O terceiro ponto é rematado com a proposta de inserção da TL como Teologia Política latino-americana, influenciada, sem dúvida, pela nova Teologia Política, de Johann-Baptist Metz, e pela Teologia da Esperança, de Jürgen Moltmann, mas com objectivos práticos e fundamentos epistemológicos muito específicos e contextualizados.

1 – O homem e o teólogo. Formação e evolução do pensamento de Gustavo Gutiérrez

Gustavo Gutiérrez, “esse pequeno homem, simples, amável”³, nasceu em Lima, capital do Peru, no bairro de Monserrat, no dia 8 de Junho de 1928, no seio de uma família modesta. Cresceu com duas irmãs e, ainda muito novo – com apenas 12 anos -, contraiu osteomielite, uma doença grave que o condicionou muitíssimo, ao ponto de ter que deixar de frequentar a escola durante alguns anos. Contudo, nem por isso deixou de estudar, persistentemente, a partir de casa.

A doença marcou-o pelos menos de dois modos significativos: por um lado, sensibilizou-o para o fenómeno da marginalização e do sofrimento, e,

³ Cf. SAUTO, Martine de, ‘Gustavo Gutiérrez, le Père de la Théologie de la Libération’. *Journal ‘La Croix’*, 24/03/2012. Tradução nossa.

concomitantemente, para a esperança e para a solidariedade; por outro lado, a doença atraiu-o ao estudo da medicina. Assim, aos 18 anos ingressou no curso de Medicina, na Universidade de Lima.

Além da doença, existe um outro facto que nos ajuda a explicar a particular sensibilidade de Gutiérrez para os problemas da marginalização e da exclusão social: Gutiérrez tem ascendência índia. E, efectivamente, a população autóctone do Peru e a sua cultura (*quechua*) aparece consistentemente, em toda a teologia de Gutiérrez, como um dos exemplos paradigmáticos de sector social e cultural menosprezado pelo sistema reinante, a par dos *campesinos*, das mulheres, dos mestiços e dos destituídos em geral.

O estudo da medicina não seria, contudo, a sua escolha definitiva e, aos 24 anos, trocou a Universidade pelo Seminário, com o intuito de seguir uma vocação sacerdotal. Pouco depois da sua entrada no Seminário, os seus superiores encorajaram-no a ir estudar para a Europa. Entre 1951 e 1959, Gustavo Gutiérrez irá estudar filosofia, psicologia e teologia na Universidade Católica de Lovaina, na Bélgica, na Universidade de Lyon, em França, e, ainda, na Universidade Gregoriana de Roma.

Em 1959, Gustavo Gutiérrez foi ordenado sacerdote para a sua diocese de Lima, no Peru, tendo sido nomeado para uma paróquia do bairro pobre de Rimac, na cidade de Lima. O seu trabalho pastoral incluiu também a assistência espiritual de variados movimentos cristãos, mas não mais irá deixar a área académica, tornando-se professor na Universidade Católica local.

Entretanto, o particular contexto sociológico e pastoral da Igreja latino-americana nos anos 60, ia deixando sulcos profundos na mundividência teológica e política de Gustavo Gutiérrez. João Baptista Libânio destaca, entre as principais influências a este nível, a vigorosa mobilização da União Nacional de Estudantes Católicos (UNEC), no Peru, e da Juventude Universitária Católica (JUC), no Brasil, dois movimentos estudantis que, a partir de uma nova consciência da fé cristã, procuravam também um novo programa de acção e intervenção política⁴.

Muitos anos mais tarde – quase 40 anos depois -, em 1998, Gustavo Gutiérrez irá entrar na Ordem dos Pregadores, já com 70 anos de idade. Apesar da incorporação tardia nos frades dominicanos, o encanto e a atracção pelo carisma dominicano – um misto de oração, estudo e vida comunitária, em vista da pregação – já vinha de longe. Tanto assim foi que Gustavo Gutiérrez recorda, com algum humor, a sua entrada na

⁴ Ver LIBÂNIO, João Baptista, *Gustavo Gutiérrez*. Madrid: San Pablo, 2006, p. 6.

Ordem, nos seguintes termos: “Muitos anos depois, quando eu tomei a decisão de entrar na Ordem dos Pregadores, um dos meus amigos de então, Padre Edward Schilebeeckx, dominicano flamengo, escreveu-me uma carta que começava assim: «Finalmente!»”⁵.

Entre os estudos e graus académicos alcançados por Gustavo Gutiérrez em Lovaina, Lyon e Roma, respectivamente, destaca-se, naturalmente, o seu doutoramento pela Universidade Católica de Lyon, em 1985, isto para não falar de inúmeros reconhecimentos académicos de carácter honorífico, que dão testemunho do seu grande prestígio internacional neste meio, entre doutoramentos *honoris causa* recebidos e dezenas de homenagens públicas⁶.

No dia 29 de Maio de 1985, Gustavo Gutiérrez recebeu o Doutoramento em Teologia, pela Faculdade de Teologia do Instituto Católico de Lyon, em França. A tese não consistiu num trabalho específico, mas antes numa síntese a partir das principais obras que publicara até então, concretamente: *Líneas pastorales de la Iglesia latinoamericana* (1970); *Teología de la Liberación* (1971); *Liberation and change*, em co-autoria com Richard Shaull (1977); *La fuerza histórica de los pobres* (1979); *El Dios de la vida* (1982); e, *Beber en su propio pozo* (1983). Os membros do Júri concederam a Gustavo Gutiérrez o grau de Doutor em Teologia, com a distinção ‘*très honorable*’, a máxima existente, que apenas é conferida por unanimidade.

A apresentação da tese, seguida do tradicional debate, baseou-se em três tópicos principais: ‘Uma linguagem sobre Deus’ (Pensar o mistério. Espiritualidade e método teológico. O ponto de partida histórico); ‘Desde o reverso da história’ (A irrupção do pobre. O mundo do pobre. Teologia e ciências sociais. Uma opção teocêntrica); ‘Dar testemunho da Ressurreição’ (Anunciar o Evangelho de Jesus Cristo. Reino e libertação. Uma dupla abordagem: a linguagem profética e a linguagem mística)⁷.

Entretanto, muito antes do seu Doutoramento, Gustavo Gutiérrez já tinha deixado a sua marca naquele que é, sem dúvida, um dos grandes legados da sua vida: a fundação, em 1974, do Instituto Bartolomé de Las Casas, em Lima (Peru), com o fim social expresso de contribuir para o processo de libertação e desenvolvimento humano no Peru, a partir da perspectiva cristã da opção preferencial pelos pobres.

⁵ Cf. SAUTO, Martine de, ‘Gustavo Gutiérrez, le Père de la Théologie de la Libération’. *Journal ‘La Croix’*, 24/03/2012. Tradução nossa.

⁶ Entre os doutoramentos *honoris causa*, destacamos os seguintes: Universidades de Nijmegen, Tübingen, Freiburg (Alemanha); Fribourg (Suíça); Brown, Yale, Holy Cross e Notre Dame (EUA). No que respeita às homenagens públicas, Lucila Valderrama, no seu livro *Gustavo Gutiérrez. Biobibliografía*, que aparece devidamente elencado na nossa bibliografia, regista, até ao ano de 2004, nada menos que 90 homenagens públicas a Gutiérrez!

⁷ Ver GUTIÉRREZ, Gustavo, *La verdad los hará libres*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1990, pp. 15-68.

Membro da Academia Peruana da Língua, Gustavo Gutiérrez recebeu do Governo francês a prestigiosa Legião de Honra, em 1993. Em 2002, tornou-se membro da Academia Americana de Artes e Ciências, e, em 2003, recebeu, em Espanha, o prémio ‘Príncipe das Astúrias’ para a área da comunicação e humanidades.

Sem prejuízo de outras distinções e homenagens públicas⁸, gostaríamos de destacar o facto de lhe ter sido atribuído, pelo então Mestre da Ordem dos Pregadores – Frei Carlos Aspiróz Costa -, o grau de Mestre em Sagrada Teologia, em 7 de Novembro de 2009, o que coloca Gustavo Gutiérrez na exclusiva galeria de teólogos da craveira de Alberto Magno e de Tomás de Aquino.

A influência da espiritualidade dominicana em Gustavo Gutiérrez foi particularmente intensa. E aqui há que sublinhar o papel fontal de Bartolomeu de Las Casas, grande missionário dominicano espanhol do séc. XVI, que já afluamos na ‘Introdução’, mas que merece aqui uma referência particular, sem prejuízo de a ele voltarmos ao longo deste trabalho, tal a profundidade da sua influência no pensamento de Gustavo Gutiérrez.

Cinco séculos separam Bartolomeu de Las Casas de Gustavo Gutiérrez, mas são muitos os pontos de intersecção no itinerário de vida e de trabalho destes dois teólogos e evangelizadores. Desde logo, ambos introduzem, na sua respectiva época histórica, mensagens novas e potencialmente subversivas face ao *statu quo* político e social.

Las Casas regista, na sua crónica da chegada dos dominicanos a *La Hispaniola*, que as autoridades coloniais locais – onde se destacava o governador Diego Colón, filho de Cristóbal Colón (Cristóvão Colombo) -, acusaram António Montesinos e os seus confrades – no seguimento do famoso sermão do IV Domingo de Advento, em 21 de Dezembro de 1511 -, de semearem “doutrina nova nunca ouvida”⁹.

José-María Chacón y Calvo afirma, a propósito do sermão de Montesinos, que: “nesses momentos solenes, na humilde casa de alguns frades audaciosos, nascia um direito novo. Um direito cujas raízes profundas são teológicas”¹⁰.

De facto, quer a teologia de Las Casas quer a teologia de Gustavo Gutiérrez estão muito marcadas, de modo original, pela noção da justiça ao nível das relações

⁸ A título de exemplo: a Medalha ‘R.P. Jorge Dintilhac’, atribuída pela Pontifícia Universidade Católica do Peru (2010); o Prémio Nacional da Cultura, atribuído pelo Ministério da Cultura do Peru (2012); e o Prémio ‘Capri San Michele’, Anacapri (2014).

⁹ Cf. MONTESINOS, António; LAS CASAS, Bartolomeu; VITÓRIA, Francisco, *E Estes Não Serão Homens?*. Coimbra: Editora Tenácitas, 2014, p.13.

¹⁰ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Dieu ou l’or des Indes Occidentales*. Paris: Cerf, 1992, p.21.

humanas, um conceito muito sublinhado na Sagrada Escritura, quer no Antigo Testamento quer no Novo Testamento.

Efectivamente, nestes dois autores revela-se uma grande preocupação em aplicar a Revelação divina à situação histórica concreta, aos homens de carne e osso, particularmente àqueles que sofrem a opressão de sistemas iníquos e violentos, que não têm a dignidade da pessoa humana – de *toda* a pessoa humana – como valor primeiro¹¹.

Neste aspecto, quer Las Casas quer Gustavo Gutiérrez distanciam-se muito da teologia tradicional escolástica e neo-escolástica, de carácter mais académico, que se concentrava na reflexão sobre questões do passado, de carácter mais abstracto e dedutivo, com pouca preocupação com o presente histórico e os seus desafios. Pelo contrário, Las Casas e Gustavo Gutiérrez advogam, sobretudo, um Evangelho ‘incarnado’, socialmente comprometido, que acompanhe e dê resposta aos problemas do homem de hoje.

Na perspectiva de Las Casas e de Gustavo Gutiérrez, a teologia tem que ser vivida como extensão do mistério da Incarnação de Deus na história humana, pois só assim ela alcançará a plenitude do seu sentido.

A novidade de uma teologia comprometida socialmente, advogada pela comunidade dominicana de *La Hispaniola* e por Las Casas, bem como por Gustavo Gutiérrez, conduzem, por sua vez, ao confronto com sistemas e instituições estabelecidas, de natureza política e social, e, inclusivamente, religiosa.

Esta postura ‘anti-sistema’ está também muito presente na TL que Gustavo Gutiérrez, juntamente com outros teólogos, irão descobrir ao mundo. Um alvo preferencial desta corrente teológica diz precisamente respeito ao sistema capitalista, na sua versão latino-americana, durante as décadas de 60-80, assente no autoritarismo e na violência institucionalizada dos ‘Governos de Segurança Nacional’.

Além deste carácter anti-sistema – em relação a sistemas injustos e opressores, entenda-se -, comum a Las Casas e a Gustavo Gutiérrez, e à sua incontestável coragem moral e física, descortinam-se três grandes valores no plano ético-social que presidiram fielmente à vida e pensamento destes dois homens: o princípio da dignidade da pessoa humana, o sentido profundo do bem comum e a opção preferencial pelos pobres.

Estes três princípios éticos não podem ser separados na actividade missionária destes dois homens. Os três princípios estão umbilicalmente ligados. De facto, é porque

¹¹ A esta ligação entre a realidade histórica e a Revelação divina, a Escola dominicana da época designará por ‘juntar os factos ao direito’ (Direito divino, entenda-se).

reconhecem a igualdade essencial de todos os homens, na sua dignidade de filhos de Deus e irmãos entre si, que um e outro tomam o partido da parte social mais fraca, destituída de direitos e sujeita a todo o género de abusos e maus tratos. Por isso, Las Casas torna-se a voz dos índios e Gustavo Gutiérrez a voz dos mais pobres da América Latina. Inclusivamente, Gustavo Gutiérrez também faz referência específica aos índios da América latina como uma classe social e cultural particularmente marginalizada.

Deste reconhecimento da dignidade, unidade e igualdade de toda a pessoa humana é que deriva a noção de bem comum, no sentido atribuído pela DSI, enquanto “o conjunto das condições da vida social que permitem, tanto aos grupos como a cada um dos seus membros, alcançar mais plena e facilmente a sua própria perfeição”¹². Ora, isto implica que cada grupo humano tenha em conta as necessidades e legítimas aspirações dos demais grupos e que sejam criadas estruturas políticas e sociais a favor de todos os membros da comunidade e não só de alguns.

Claro está que este entendimento do bem comum colide necessariamente com os interesses egoístas da oligarquia opressora do tempo de Las Casas, que eram os interesses dos colonos espanhóis, ávidos de lucro fácil; e do tempo de Gustavo Gutiérrez, que eram os interesses dos beneficiários directos do sistema capitalista latino-americano dos anos 60-80, essencialmente os grandes latifundiários, alguns monopólios comerciais, a nomenclatura do sistema político e militar, e as grandes instituições financeiras.

Por fim, vale a pena lembrar que o princípio da opção preferencial pelos pobres é também uma imagem de marca, quer no ensinamento de Las Casas quer no ensinamento de Gustavo Gutiérrez. Está em causa uma opção ‘preferencial’ e não ‘exclusiva’ por quem não conseguiu, não só vencer, como até mesmo sobreviver, no sistema vigente: os índios, em Las Casas; os oprimidos e explorados da América Latina, em Gustavo Gutiérrez (onde também se encontram muitas populações indígenas).

Outro traço comum entre Las Casas e Gustavo Gutiérrez é a natureza profética da sua pregação. O discurso profético caracteriza-se, desde os tempos dos profetas bíblicos, por uma dupla dimensão: a dimensão do anúncio e a dimensão da denúncia.

Anúncio da presença de Deus no mundo e nos homens, um Deus que faz caminho connosco na história humana. Efectivamente, mais que pressagiar o futuro, o verdadeiro profeta é aquele que sabe ler e discernir, através dos sinais dos tempos, a

¹² Cf. VATICANO II, *G.S. n.º 26*.

vontade de Deus para os diferentes momentos históricos e seus desafios, em fidelidade ao Evangelho. Foi isto que fizeram tanto Las Casas como Gustavo Gutiérrez.

A outra dimensão de que falávamos diz respeito à denúncia profética, com a exposição corajosa de situações de injustiça manifesta. Uma vez mais, a coragem da denúncia profética está bem patente na vida destes dois homens. E aqui chamamos a atenção para uma denúncia em particular, que aparece muito nos escritos de um e outro autor: a trágica relação ouro-morte.

Sobre este tema, Las Casas pronuncia-se abundantemente na sua obra ‘Brevíssima relação da destruição das Índias’. Gustavo Gutiérrez, por sua vez, vê no âmago do sistema capitalista internacional do seu tempo, e nas estruturas sociais a ele ligadas, uma verdadeira idolatria do dinheiro (o ‘ouro’), que justifica a opressão, a miséria e a própria morte – morte precoce e injusta – de largos sectores da sociedade da América Latina.

Quer em Las Casas quer em Gustavo Gutiérrez, é patente o carácter idolátrico que poderá assumir o ouro/dinheiro e a sua relação directa com a morte precoce e injusta dos índios, dos mais pobres e desfavorecidos.

Por fim, outro traço comum a Las Casas e Gustavo Gutiérrez diz respeito à sua coerência existencial e à sua unidade de vida, patente nas suas opções pessoais.

Las Casas viveu em diferentes regiões da América espanhola, onde foi um evangelizador incansável, fazendo ao mesmo tempo a ponte com Espanha, onde vinha periodicamente interceder pelos índios junto das autoridades coloniais e onde veio a escrever numerosas obras em defesa dos índios, que nos chegaram até aos dias de hoje. Isto tudo numa época em que as viagens marítimas eram uma aventura cheia de perigos e grandes incómodos. Foi também ordenado bispo de Chiapas (México), em 1544, já com 70 anos de idade, tendo ido para lá viver, o que demonstra a sua dedicação e entrega à causa da pacificação da colonização espanhola e fidelidade evangélica.

Gustavo Gutiérrez, por seu lado, também manteve toda a vida um estilo de vida consentâneo com a sua mensagem teológica de promoção e defesa dos mais pobres e desfavorecidos, de que dão testemunho a fundação do Instituto Bartolomé de Las Casas, em Lima, e a sua presença discreta, mas activa, junto das populações mais pobres do Peru. Podemos dar um exemplo concreto, que nos foi transmitido pela Ir. Maria del Carmen Benito Álvarez, das Missionárias Dominicanas do Rosário, presentemente a residir no Porto.

Na década de 90, a Ir. Carmen viveu em Lima e lá teve a oportunidade de conhecer pessoalmente Gustavo Gutiérrez. As irmãs dominicanas tinham na altura duas casas em Lima, uma numa zona mais afluente da cidade e outra em *Rimac*, um bairro pobre de favelas. Ora, era precisamente neste bairro que vivia e trabalhava Gustavo Gutiérrez, isto numa época em que já era um teólogo de fama mundial.

Gutiérrez trabalhou muito com as irmãs dominicanas, sobretudo ao nível de acções de formação cultural e bíblico-teológica junto da população local, tendo criado comunidades de base onde se ministravam cursos bíblicos.

Detivemo-nos um pouco mais em Bartolomeu de Las Casas, pois é um nome incontornável para quem quer compreender a pessoa e obra de Gustavo Gutiérrez, mas também existem outras influências importantes, e bastante mais recentes, recebidas da escola dominicana por Gutiérrez.

A título de exemplo, é bem conhecida a influência que Marie-Dominique Chenu exerceu sobre Gustavo Gutiérrez, durante a estadia deste em Lyon. Uma das intuições de Chenu que mais fortemente se manifestaram em Gustavo Gutiérrez foi a ideia de que uma verdadeira teologia só existe quando tenha a montante uma sólida base espiritual¹³. Esta visão virá a ter grande repercussão no pensamento de Gustavo Gutiérrez. Gutiérrez assumir-se-á, ao contrário do que por vezes se pensa em relação a muitos teólogos da libertação, como um autor com uma grande preocupação espiritual. Este facto está bem atestado numa das suas obras mais notáveis, *‘Beber en su propio pozo’*, um verdadeiro tratado de Teologia Espiritual.

Além de Marie-Dominique Chenu, Gustavo Gutiérrez, durante os seus estudos em França, teve ainda ocasião de trabalhar de perto com outros importantes teólogos dominicanos como Yves Congar, Christian Ducoq e o acima mencionado Edward Schillebeeckx.

Outra influência dominicana importante em Gutiérrez e na génese da TL encontra-se na acção pastoral do padre dominicano francês Jacques Loewe, que esteve na origem do movimento dos ‘padres operários’, em princípios da década de 40¹⁴. A urgência da evangelização das classes operárias europeias, sentida na época, será mais

¹³ Esta ideia pode ser observada, por exemplo, na obra de Chenu *‘Le Saulchoir: Une École de Théologie’*.

¹⁴ No âmbito do esforço de evangelização da classe operária francesa, onde já se destacava a JOC, desde 1927, Jacques Loewe deu início ao movimento dos ‘Padres Operários’. No quadro deste movimento, os sacerdotes também assumiam trabalhos nas fábricas, convivendo com os demais operários. Este movimento contou com o apoio do Cardeal Emmanuel Celestin Suhard, Arcebispo de Paris durante os anos 40. Mais tarde, porém, após alguns abusos e proximidade ideológica com o Partido Comunista Francês, foi suspenso pelo Papa Pio XII, em 1954. Após o Concílio Vaticano II, o Papa Paulo VI viria a reabilitar o movimento, em 1965.

tarde transposta para a América Latina, com a TL a preconizar uma evangelização-libertação das classes populares como uma prioridade pastoral da Igreja latino-americana.

Como nos recorda Daniel G. Groody, na sua obra de referência sobre Gustavo Gutiérrez¹⁵, para além da notória influência dominicana, Gutiérrez viria a contactar com muitos outros grandes nomes da teologia europeia, mormente por via do seu trabalho no conselho editorial da revista internacional de teologia, '*Concilium*'. Entre estas personalidades, podemos destacar nomes como Karl Rahner, Hans Küng, Virgil Elizondo, Cassiano Floristán, Johann-Baptist Metz, Henri de Lubac, Juan Alfaro, entre outros. No universo protestante, Gustavo Gutiérrez também será influenciado, entre outras, pelas obras de Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer e Paul Tillich.

Ainda no campo das influências recebidas por Gutiérrez, no universo da teologia, não podemos deixar de referir, mais em concreto, o papel da '*Nouvelle Théologie*', que irrompeu no pós-II Guerra Mundial, pela acção de grandes teólogos como Henri de Lubac, Teilhard de Chardin, Congar e Chenu, entre outros. Entre a '*Nouvelle Théologie*' e a teologia de Gutiérrez haverá, simultaneamente, pontos de contacto e de afastamento.

Entre os pontos de contacto entre a '*Nouvelle Théologie*' e a teologia de Gutiérrez, podemos referir os seguintes: o facto da '*Nouvelle Théologie*' colocar em questão o paradigma neo-escolástico, que favorecia a especulação metafísica e a antropologia aristotélica, em detrimento da Sagrada Escritura; o facto da '*Nouvelle Théologie*' ter preconizado – além da recuperação e valorização do ensino dos grandes Padres da Igreja – um retorno mais consistente à Sagrada Escritura, que assenta no paradigma hebreu de pensamento, que é essencialmente histórico e escatológico; e, por fim, a reacção da '*Nouvelle Théologie*' contra a hostilidade da Igreja em relação ao modernismo¹⁶.

Por sua vez, entre os pontos de afastamento entre a '*Nouvelle Théologie*' e a teologia de Gutiérrez, podemos destacar o seguinte: o facto da '*Nouvelle Théologie*' recuperar o sentido do mistério sobrenatural e da antropologia transcendente, numa reacção contra o imanentismo da modernidade. Ora, a TL de Gutiérrez será mais tarde acusada, juntamente com a teologia do progressismo europeu, de se basear numa

¹⁵ Ver GROODY, Daniel, *Gustavo Gutiérrez: Spiritual Writings*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2011, pp.23-24.

¹⁶ A título de exemplo, veja-se a importância que Gustavo Gutiérrez dará ao papel das ciências sociais, como auxiliares da teologia.

antropologia imanentista. De igual modo, a TL, em geral, ficou indelevelmente marcada por um traço secularista, apesar dos esforços de Gustavo Gutiérrez em dar um enquadramento espiritual à sua teologia.

No contexto da grande importância que sempre atribuiu ao diálogo entre a teologia e a cultura, Gustavo Gutiérrez será também marcado pelos trabalhos de estudiosos das ciências sociais, como François Perroux e Paulo Freire; filósofos, como Hegel, Marx, Jean-Paul Sartre e Gabriel Marcel; pela filmografia de realizadores famosos como Luis Buñuel e Ingmar Bergman; ou, ainda, escritores e poetas da sua terra natal, como Felipe Guamán Poma de Ayala, César Vallejo, José Carlos Mariátegui e José María Arguedas, entre outros. Estes escritores e poetas foram muito sensíveis às questões sociais do seu tempo, assumindo as angústias e as esperanças do povo peruano, logrando expressar a alma nacional do Peru, em particular na perspectiva dos índios e dos mestiços.

José Carlos Mariátegui, em particular, faz três grandes contribuições para o pensamento de Gustavo Gutiérrez: a procura de um socialismo indígena; a assunção do paradigma da luta de classes como chave de interpretação histórico-social; e a unidade entre a teoria e a práxis.

José María Arguedas, por sua vez, escreveu sobre a ‘fraternidade dos miseráveis’ e partilhou nas suas obras uma causa comum com Gustavo Gutiérrez: compreender os pobres e dar voz àqueles que não a têm. As novelas de Arguedas estão povoadas de heróis anónimos, daqueles cujos nomes o mundo nunca terá conhecimento, o que constitui um paralelo com os ‘ausentes da história’ a quem Gutiérrez quer dar voz na sua teologia¹⁷.

Um vulto muitas vezes esquecido nas principais biografias sobre Gustavo Gutiérrez, mas cujo pensamento, manifestamente, teve grande influência no teólogo peruano, é Jacques Maritain, particularmente na sua obra ‘Humanismo Integral’. Teremos oportunidade, ao longo deste trabalho, de evocar as suas contribuições para a teologia de Gustavo Gutiérrez, mormente no respeitante à conceptualização do Reino de Deus e sua relação com o tempo e espaço histórico, assim como a sua abordagem teórica do marxismo face ao cristianismo.

¹⁷ Entre as obras de José María Arguedas que tiveram maior impacto junto de Gustavo Gutiérrez, poderíamos destacar as seguintes: *‘Rios profundos’*; *‘Todas las sangres’*; e *‘El zorro de arriba y el zorro de abajo’*.

Julgamos que grandes filósofos e teólogos, como o dinamarquês Sören Kierkegaard (1813-1855) ou os teólogos norte-americanos Walter Rauschenbusch (1861-1918) e Reinhold Niebuhr (1893-1971), terão certamente tido um impacto não despreciable na formação teológica de Gustavo Gutiérrez, apesar de poucas ou nenhuma referência lhes serem feitas nas inúmeras biografias dedicadas a Gustavo Gutiérrez a que tivemos acesso. Mas, se nos debruçarmos um pouco sobre estas três personalidades, não podemos deixar de vislumbrar temas e desafios teológicos que mais tarde irão ser centrais em Gustavo Gutiérrez e noutros teólogos da libertação.

Kierkegaard, que é a grande referência do pensamento existencialista, sublinhou a importância da decisão prática e pessoal, em contraposição ao assentimento puramente intelectual das verdades abstractas. É a decisão pessoal e não a razão abstracta que põe o homem em relação com Deus. Kierkegaard denunciou também a atitude dos cristãos ‘nominais’, que não se comprometiam pessoalmente na história.

Walter Rauschenbusch, por seu lado, cuja obra mais conhecida é *‘A Theology for the Social Gospel’* (1919), foi uma figura central do movimento do Evangelho social. O autor defendia que toda a teologia deve partir da ideia central do Reino de Deus, afirmando que, quando Jesus falava do ‘Reino’, se referia à transformação da sociedade na terra. Isso implicava a reforma social e a acção política. O próprio Rauschenbusch exortava a Igreja a aliar-se às classes trabalhadoras de modo a alcançar a transformação da ordem social.

Reinhold Niebuhr, por sua vez, na sua obra principal – *‘Moral man and immoral society’* (1932) -, utilizou algumas ideias marxistas e reagiu contra o humanismo optimista do movimento do Evangelho social. Afirmou que, por causa do mal presente no homem e na sociedade, a acção política cristã não só tinha necessidade de amor, como exigia que todos os grupos sociais tivessem suficiente poder para se defenderem da exploração por parte de outros grupos. E se as relações entre os indivíduos eram uma questão ética, as relações entre os grupos sociais eram uma questão política. Assim, este autor advogou a presença activa dos cristãos nas lutas e crises políticas do seu tempo. Fiel aos seus ideais, Niebuhr irá fundar a Associação dos Cristãos Socialistas.

Outra influência, imensa, no percurso formativo de Gustavo Gutiérrez, foi, naturalmente, o Concílio Vaticano II (1962-65). O Concílio foi convocado, como se sabe, pelo Papa João XXIII, por quem Gustavo Gutiérrez nutria uma profunda admiração, mormente pelos seus planos de reforma para a Igreja, de modo a que se

tornasse, particularmente, uma Igreja pobre ao serviço dos pobres, e também pela sua chamada de atenção (teológica) para a importância dos ‘sinais dos tempos’. Por isso, foi naturalmente com entusiasmo e expectativa que Gustavo Gutiérrez encarou o Concílio.

O Concílio Vaticano II, ainda que mais centrado na eclesiologia que na intervenção política e social da Igreja, irá abrir novos horizontes e novas possibilidades neste domínio. A encíclica ‘*Populorum progressio*’, do Papa Paulo VI, e a ‘Mensagem de alguns bispos do Terceiro Mundo’, de Agosto de 1967, comprovam isso mesmo.

A Encíclica ‘*Populorum progressio*’, do Papa Paulo VI, encorajava abertamente à mudança social, através de transformações corajosas, sem prejuízo de se manter no quadro ‘desenvolvimentista’. No que concerne à ‘Mensagem de alguns bispos do Terceiro Mundo’, que vimos acima, este documento declara abertamente que, “Os povos do Terceiro Mundo constituem o proletariado da humanidade actual, explorados pelos grandes e ameaçados na sua própria existência por aqueles que, sozinhos, e por serem os mais fortes, se arrogam o direito de serem juízes e polícias dos povos materialmente menos ricos”¹⁸.

Contudo, e sem prejuízo da sua satisfação em relação a documentos conciliares fundamentais, como a ‘*Gaudium et spes*’ ou a ‘*Lumen Gentium*’, Gustavo Gutiérrez gostaria que o Concílio tivesse ido mais longe nas questões de índole social, advogando que a Igreja deveria tomar uma postura mais radical e interventiva no universo político e social. Já então, e partindo do contexto latino-americano, o autor era atormentado por uma questão de fundo, que irá acompanhá-lo ao longo de toda a vida: “De que maneira falar de Deus, que se revela como Amor, numa realidade marcada pela pobreza e pela opressão?”¹⁹.

Mesmo a Encíclica ‘*Populorum Progressio*’ (1967), de Paulo VI, que clarificou o compromisso da Igreja com o desenvolvimento humano integral, estendendo, desde logo, mais decididamente, a ética cristã à sua dimensão social, pecou, aos olhos de Gustavo Gutiérrez, por não ir além de uma atitude de reforma, que o autor designará por ‘desenvolvimentismo’, quando urgia, na sua óptica, uma ruptura com o sistema social e económico capitalista, uma verdadeira revolução social²⁰. Desta oposição de princípio

¹⁸ Cf. CÂMARA, Hélder [et al.], ‘Messages de quelques évêques du Tiers-monde’, nº2. In *La Documentation Catholique*. Ano 49 – T.LXIV, nº1504 – 5 Nov. 1967 (1899-1906). Tradução nossa..

¹⁹ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente – Una reflexión sobre el libro de Job*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1986, p.18. Tradução nossa.

²⁰ Ver *Idem*, *Teología de la Liberación - Perspectivas*. Salamanca: Ed. Sígueme, 18ª Ed., 2009, pp. 87ss.

ao mero ‘desenvolvimentismo’ é que nascerá o processo de libertação propriamente dito.

Outro marco eclesial fundamental nesta época de grandes mudanças, foi a conferência de *Medellín* (1968), que exerceu grande influência em Gustavo Gutiérrez, mas que também foi influenciada pelos teólogos da libertação. Os grandes temas desta conferência – a promoção do homem; a evangelização e o crescimento na fé; a Igreja visível e as suas estruturas, aliado à nova abordagem metodológica dos diferentes assuntos em análise, que esta conferência de Medellín propôs; um olhar sobre a realidade concreta; a reflexão teológica; e as consequências pastorais -, denotam uma influência recíproca entre Gutiérrez e *Medellín*.

Entretanto, Gutiérrez irá articular e sistematizar a sua teologia inovadora, até então ainda incipiente, naquela que será a sua obra mais emblemática: *Teología de la Liberación – Perspectivas*, publicada no ano de 1971, em Lima.

Neste livro, dedicado a José María Arguedas e a Henrique Pereira Neto, Gustavo Gutiérrez irá reflectir sobre a libertação e o desenvolvimento na América Latina; propõe-se tratar a questão, central no seu pensamento, sobre a relação entre a salvação e o processo histórico de libertação do homem; fala das grandes opções abertas diante da Igreja latino-americana; a questão da fé e do ‘homem novo’; e, ainda, a comunidade eclesial e a irrupção de uma ‘nova sociedade’, fundada na solidariedade e no compromisso com os pobres²¹.

Uma presença onnipresente na teologia de Gustavo Gutiérrez é a Sagrada Escritura. Como principais temas bíblicos presentes no pensamento de Gutiérrez, poderíamos destacar, desde logo, a evocação do Êxodo – enquanto acontecimento central na libertação de um povo que rompe com uma situação de escravidão e de opressão, imposta pelo Egipto faraónico – e a acção libertadora e comprometida de Jesus Cristo – dom gratuito de Deus à humanidade – com os pobres e os marginalizados. Daqui se colhe uma dimensão política do Evangelho, o apelo a uma teologia incarnada, que responda aos problemas históricos concretos da humanidade.

Neste quadro da Sagrada Escritura, não podemos deixar de evocar a questão do sofrimento do justo em Job, o papel dos ‘*anawim*’ (pobres de YHWH) na história da salvação, bem como o papel dos profetas de Israel no campo da justiça social, como temas que influenciaram poderosamente o pensamento teológico de Gustavo Gutiérrez.

²¹ Ver *Ibidem*, p. 95.

Também haverá que referir a importância da práxis histórica e política na teologia de Gustavo Gutiérrez, que sempre advertiu contra os riscos do ‘espiritualismo’ e do ‘idealismo’. A este propósito, o autor salientará, como método teológico próprio da TL, que o primeiro acto consiste no compromisso com o processo libertador dos mais pobres. A reflexão teológica virá depois, num segundo momento.

Podemos também destacar o aspecto revolucionário do processo libertador apregoado por Gustavo Gutiérrez, com a condenação do capitalismo internacional como sistema opressivo e injusto em relação aos países mais pobres e às classes sociais mais desfavorecidas. É neste quadro que se integra o seu apelo a uma ruptura com o sistema social e económico vigente, com a recusa de soluções baseadas no assistencialismo ou no mero reformismo.

Conforme teremos ocasião de ver, serão igualmente incontornáveis, no pensamento de Gustavo Gutiérrez, alguns pontos de contacto com a análise social e económica marxista.

Segundo o autor – nas primeiras edições das suas principais obras –, a implementação prática da TL conheceria melhores condições numa sociedade sem classes e na qual os bens de produção fossem nacionalizados. Neste âmbito, Gutiérrez encara o progresso sem luta como algo impensável, olhando para o conflito entre as classes sociais como um acontecimento histórico irreversível. Dá inclusivamente a entender que a própria violência, dirigida contra as estruturas de opressão e a violência institucionalizada de certos regimes, poderá ser legítima, recorrendo subliminarmente à doutrina tradicional da Igreja da ‘guerra justa’.

Na radicalidade do seu pensamento, neste âmbito, podemos encontrar uma crítica implícita à DSI, muitas vezes encarada por Gutiérrez como demasiado genérica e pouco comprometida com as bases populares e respectiva práxis política. Também não deixará de fazer algumas críticas e reparos oportunos a alguns sectores da Igreja, pela sua alegada convivência com o *statu quo* político e social da América Latina.

De todo o modo, as aproximações ao marxismo e alguma frieza e desânimo em relação à DSI serão matizadas ao longo dos anos, notando-se aí, claramente, uma evolução do pensamento de Gutiérrez, numa clara tentativa de se distanciar de algumas críticas que lhe foram dirigidas – desde logo, por Roma –, precisamente por causa da percepcionada ligação da sua teologia a alguns temas de inspiração marxista.

Esta evolução do seu pensamento é muito clara no prefácio à décima edição da sua obra matriz, ‘*Teología de la Liberación – Perspectivas*’, onde, muito

significativamente, deixa cair a expressão ‘luta de classes’, que até então usara, para se referir apenas à questão da ‘conflituosidade social’, uma expressão bem menos polarizadora em termos políticos.

No quadro desta evolução de pensamento, gostaríamos de recordar uma entrevista a Gutiérrez, na qual o autor usa uma metáfora muito sugestiva para falar sobre estas polémicas e a sua fidelidade entranhada à Igreja. Em entrevista a Juan Vicente Boo, à pergunta se voltaria a escrever hoje tudo o que escrevera no passado, Gutiérrez afirma:

“A teologia é como uma carta de amor a Deus, à Igreja e ao meu povo. Uma vez perguntei a uma pessoa se escreveria à sua esposa, ao fim de vinte anos de matrimónio, a mesma carta de amor de quando eram noivos. Evidentemente, não se escreveria da mesma maneira, mas o amor é sempre o mesmo”²².

Por outra parte, a libertação da idolatria e da alienação constituem também um filão importante na teologia do autor. O ídolo como falso deus, produto da acção humana; o poder do dinheiro; as estruturas políticas e sociais injustas; a exploração económica das classes populares; o desprezo de culturas e tradições; a dupla marginalização da mulher; as raças menosprezadas (índios, negros, mestiços); a violência institucionalizada; e a falta de escolarização e de instrução. Afinal, na sua óptica, na base de tudo isto está o pecado, enquanto ruptura da fraternidade entre os homens, fraternidade esta que é pressuposto da comunhão com Deus.

Em toda a teologia de Gustavo Gutiérrez, há uma questão primordial e transversal: como dizer à ‘não-pessoa’, ao ‘não-homem’, que Deus é amor e que este amor nos faz todos irmãos uns dos outros? Este constitui o busílis da questão. Se as teologias progressistas europeias tentaram responder ao desafio do não-crente, a TL é interpelada pela ‘não-pessoa’, pelos ‘ausentes da história’, para usar duas expressões muito utilizadas pelo autor.

O pensamento teológico de Gustavo Gutiérrez foi divulgado ao longo de dezenas de anos em variadíssimos livros, artigos em revistas especializadas e ensaios do autor, além de inúmeras conferências e entrevistas um pouco por todo o mundo. E a prova que o seu pensamento inovador interpelou e continua a interpelar muita gente está

²² Cf. VICENTE BOO, Juan, *El Vaticano reconoce labor del Padre Gustavo Gutiérrez*. In www.op.org (Data de consulta: 14/11/2015). Tradução nossa.

amplamente demonstrada nos inúmeros estudos e teses que existem sobre a sua teologia, conforme se pode compulsar na bibliografia anexa.

2 – O marco histórico. Contextualização da teologia de Gustavo Gutiérrez

As incidências históricas marcaram indiscutivelmente o pensamento teológico e político de Gustavo Gutiérrez, dois universos que, neste autor, vão sempre a par e passo, como veremos ao longo deste trabalho.

Gutiérrez pertenceu a uma geração profundamente marcada pela Revolução Cubana, de Janeiro de 1959, liderada por Fidel Castro e Che Guevara, que destituiu o ditador Fulgêncio Baptista. Escusado será entrarmos no romantismo que envolveu, à época, esta acção revolucionária, vista como libertadora de um jugo injusto e opressivo, ao serviço dos interesses capitalistas e imperialistas americanos.

A Revolução Cubana envolveu profundamente os estudantes universitários de todo o hemisfério ocidental, tendo tido enorme impacto nos meios intelectuais e estudantis, não só da América Latina como da Europa. Em concreto, a proximidade e cumplicidade de muitos teólogos da libertação, entre os quais Gutiérrez, com o ideário da Revolução Cubana e os seus líderes históricos, está bem patente num recente artigo de frei Betto, conhecido dominicano do Brasil²³.

No artigo em apreço, frei Betto conta-nos como, em Setembro de 1985, foi a Cuba visitar Fidel Castro, na companhia dos irmãos Leonardo e Cldóvis Boff. Na altura, recorda como passou por Lima (Peru), para convidar Gustavo Gutiérrez a se associar à viagem, pois o próprio Fidel Castro havia demonstrado um forte desejo de o conhecer pessoalmente. Contudo, na altura, Gutiérrez viria a declinar o convite, com receio que a sua visita a Cuba fosse explorada politicamente.

Quando o frei Betto e os irmãos Boff se reuniram com Fidel Castro, este mencionou ter lido com grande interesse a obra de Gutiérrez, *‘Teología de la Liberación – Perspectivas’*, louvando Gutiérrez pela sua honestidade no tratamento da questão da luta de classes e da dimensão da pobreza na América Latina. Ademais, alguns dias depois, Fidel declarou, na presença de D. Pedro Casaldáliga, do Brasil, de

²³ Cf. FREI BETTO, *Gustavo Gutiérrez, o pai da teologia da libertação*, publicado em 4 de Julho de 2018. In <https://oglobo.globo.com/sociedade/gustavo-gutierrez-pai-da-teologia-da-libertacao-22851745> (Data de consulta: 1 Agosto 2018).

visita a Cuba, que, “a teologia da libertação é mais importante que o marxismo para a revolução na América Latina”²⁴.

Para contrariar, ou, pelo menos, minimizar, os efeitos desta vaga de fundo revolucionária, e no contexto maior do confronto dos blocos EUA-URSS, o presidente dos EUA, John F. Kennedy propôs, em 1961, uma nova estratégia em termos de política internacional – a ‘Aliança pelo Progresso’ –, que visava um novo relacionamento entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos, com os primeiros a se comprometerem a operar transferências, a favor dos países do terceiro mundo, de capital e de capacidades técnicas, de modo a que estes países se pudessem, gradualmente, aproximar-se dos índices de desenvolvimento dos países mais ricos.

Mas esta política de desenvolvimento nunca conseguiu promover quaisquer mudanças estruturais nos países mais pobres. Os fundos financeiros que então se transferiram dos EUA para a América Latina, por exemplo, foram aparentemente desviados para servirem os interesses das elites políticas e económicas locais, sem se procederem a quaisquer reformas sociais de fundo. Também os grandes interesses económicos internacionais permaneceram intactos. Estes factos, aliados ao assassinato do carismático presidente Kennedy, determinaram o insucesso desta política. A miséria, o desemprego e o aprofundamento das desigualdades sociais nas sociedades latino-americanas apenas se agravou durante este período²⁵.

Estes factos históricos estão na base do pensamento político-teológico de ruptura com o sistema capitalista, apregoado por Gustavo Gutiérrez. O ‘*desarrollismo*’ (‘desenvolvimentismo’), que na boca do autor terá sempre um sentido pejorativo, apresentava-se manifestamente insuficiente para acudir às necessidades das massas populares da América Latina. Urgia seguir uma via de política activa revolucionária e libertadora, ao serviço dos pobres, e essa via teria que contar com o contributo assumido da teologia.

²⁴ Cf. *Ibidem. Opin. citada.*

²⁵ O Centro de Investigações Exteriores do Departamento de Estado norte-americano ordenou ao *think tank* ‘*Rand Corporation*’ de Santa Monica, na Califórnia, um relatório sobre a Igreja católica no continente sul-americano, que viria a ficar conhecido por ‘*Latin American Institutional Development: The Changing Catholic Church*’, entre Junho-Setembro de 1969, precisamente um ano depois da Conferência Geral de Medellín. Neste relatório revela-se a preocupação crescente da política norte-americana em relação à nova atitude da Igreja latino-americana no campo político e social. É por esta altura que sai o conhecido relatório ‘*Rockefeller*’, onde se adverte: “Devemos ter cuidado com a Igreja latino-americana, pois, se cumpre os acordos de Medellín, põe em causa os nossos interesses” (Cf. RODRÍGUEZ, Saturnino, *Pasado y futuro de la Teología de la Liberación – De Medellín a Santo Domingo*. Estella, Navarra: Ed. Verbo Divino, 1992, p. 91. Tradução nossa).

Ao aparente sucesso da Revolução Cubana e correlativo insucesso da política norte-americana, somou-se a morte violenta do ex-sacerdote e guerrilheiro Camillo Torres (15 Fevereiro 1966) e de Ernesto ‘Che’ Guevara (8 Outubro 1967) – que tiveram grande impacto na América Latina –, o que veio confirmar, nos círculos intelectuais e académicos, e, latentemente, em muitos sectores da Igreja latino-americana, a necessidade imperiosa de uma ruptura sistémica. Gustavo Gutiérrez esteve claramente inserido neste movimento mais alargado.

Na Igreja católica latino-americana já se vinha assistindo, desde a década de 50, a uma crescente intervenção no campo social. A fundação, em 1955, da Conferência Episcopal Latino-Americano (CELAM), e, em 1958, da Conferência Latino-Americana dos Religiosos (CLAR), visaram, entre outros objectivos, criar uma nova e comum consciencialização da Igreja face à problemática económico-social desta região do mundo.

A conferência de *Medellín* (1968) foi particularmente marcante no âmbito dos trabalhos do CELAM, pela influência dramática que terá na Igreja latino-americana.

Na introdução ao documento final de *Medellín*, Eduardo F. Pironio, então secretário-geral do CELAM, sublinha as grandes preocupações da Igreja da América Latina na altura. Entre elas, destacam-se a autêntica promoção humana, em relação com as exigências da justiça e da paz; a evangelização e crescimento da fé; uma renovada pastoral popular e também das elites sociais; uma catequese viva e orgânica; uma liturgia frutuosa e expressiva; a revisão evangélica da Igreja visível e das suas estruturas; a promoção dos movimentos apostólicos do laicado; a formação do clero; e o testemunho da pobreza evangélica por parte da Igreja²⁶.

Em meados do ano de 1978, por sua vez, o CELAM encontrava-se em plena preparação da terceira conferência geral, que viria a ter lugar um ano mais tarde, em Puebla de Los Ángeles, no México: a conferência de *Puebla* (1979).

Mas a estrutura do CELAM, em 1978, era diferente da do CELAM de 1968. A mudança da cúpula do CELAM, em 1972, com a entrada do jovem bispo colombiano, Alfonso López Trujillo, como novo secretário-geral, determinou uma maior contenção na linguagem e no discurso mais progressista e mais próximo da TL, que se verificara em *Medellín*. Isto mesmo foi visível no documento preparatório de *Puebla*, que o CELAM pôs a circular pelas diferentes Igrejas locais da região.

²⁶ Ver CELAM, *Medellín*. In *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá: Centro de Publicaciones del CELAM, 2014, p.62.

Conforme nos relata James R. Brockman²⁷, no referido documento preparatório falava-se, efectivamente, dos graves problemas da América Latina inerentes à rápida urbanização e ao subdesenvolvimento crónico da região, mas não se mencionava a injustiça social e a opressão das classes mais abastadas sobre as populações mais desfavorecidas, nem tão-pouco havia qualquer menção aos muitos mártires do processo de libertação. Do mesmo modo, o poder militar, que imperava na maioria dos países da região, era encarado, neste documento, como uma reacção natural ao vazio de poder derivado de instituições políticas disfuncionais e corruptas.

Este documento preparatório recebeu críticas de muitos padres e outros agentes pastorais, das CEB, e, inclusivamente, de muitos bispos. Mas, o que é facto é que o CELAM soube tomar nota desse descontentamento geral. E, efectivamente, a conferência de *Puebla* acabou por manter o espírito profético e o tom incisivo de *Medellín*, mas adoptou uma postura e uma linguagem mais prudente e cuidadosa, demarcando-se claramente de derivas político-ideológicas de extrema-esquerda, que haviam emergido no terreno pastoral e que haviam dividido – dolorosamente – a Igreja latino-americana pós- *Medellín*.

Entretanto, o movimento da Acção Católica e a tradicional DSI não pareciam ter resposta à altura dos acontecimentos sociais, políticos e eclesiais que se sucediam na América Latina, sem prejuízo da sua continuada relevância. Em simultâneo, começava a emergir um certo encantamento com as teses marxistas. Um caso paradigmático disso mesmo é-nos descrito por Bruno Chenu, na sua obra sobre as teologias do terceiro mundo, quando apresenta o exemplo da JUC do Brasil, que, no ano de 1966, deixou de se reconhecer oficialmente como movimento da ‘Acção Católica’, para passar a integrar as fileiras da ‘Acção Popular’, um partido de esquerda brasileiro²⁸.

De um ponto de vista político, sucederam-se na América Latina as respostas governamentais a estes tempos ideologicamente conturbados, sobretudo através do recurso à violência institucional, num quadro securitário e ideológico de regimes autoritários de direita, que, por sua vez, fez actuar o efeito de *boomerang*, com o aparecimento de guerrilhas de extrema-esquerda, não menos brutais e violentas. Os exemplos são inúmeros, desde as ditaduras militares no Brasil, na Argentina, no Chile, no Paraguai, no Uruguai, na República Dominicana, no Peru, ou no Equador, até aos movimentos guerrilheiros marxistas como o ‘Sendero Luminoso’, no Peru, as FARC e o

²⁷ Ver BROCKMAN, James R., *Romero, A Life*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2005, p. 134.

²⁸ Ver CHENU, Bruno, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*. Paris: Le Centurion, 1987, p. 20.

EPL, na Colômbia, o ‘Exército Revolucionário do Povo’, na Argentina, a ‘Unidade Revolucionária Nacional da Guatemala’, ou, ainda, a ‘Frente Sandinista’, na Nicarágua, entre muitos outros movimentos guerrilheiros.

Foi neste contexto regional, profundamente conturbado e violento, de lutas e revoluções permanentes, que Gustavo Gutiérrez viveu e, passo a passo, foi pensando e construindo a sua teologia inovadora.

Outro marco muito importante na história da teologia da América Latina, naquela época, diz respeito aos inúmeros mártires que o novo movimento político e teológico da libertação viria a conhecer ao longo dos anos, e que tiveram o condão de fortalecer e legitimar fortemente esta corrente teológica e política. A título de exemplo, destacamos os seguintes casos, mais conhecidos: o assassinato do Pe. Henrique Pereira Neto, em 1968, colaborador próximo do Arcebispo D. Hélder Câmara²⁹, no Brasil; o assassinato do Pe. Juan Alsina, no Chile, em 1973; o assassinato do Bispo argentino Enrique Ángel Agelelli, em 1976; o assassinato do Pe. Rutilio Grande, em 1977, e do Arcebispo Óscar Romero, em 1980, em El Salvador; o assassinato do Pe. Luís Espinal, na Bolívia, em 1980; o assassinato do Pe. Ignacio Ellacuría e demais companheiros jesuítas e seus colaboradores (‘Massacre de UCA’, El Salvador, 1989); a Ir. María Agustina, no Peru, em 1990; e o Bispo Juan Gerardi, na Guatemala, em 1998. Poderíamos ainda acrescentar as mortes, em circunstâncias suspeitas, dos bispos colombianos progressistas Gerardo Valencia Cano e Raúl Zambrano, no ano de 1972.

À exceção da Ir. María Agustina, assassinada pelo grupo terrorista ‘*Sendero Luminoso*’, os restantes mártires aqui referidos foram vítimas da violência institucionalizada exercida pelo aparelho securitário-militar estatal, no seguimento de um plano elaborado a nível continental – e activamente apoiado pelos EUA -, conhecido por ‘*Doctrina de la Seguridad Nacional*’³⁰.

A este propósito, não deixa de ser bastante reveladora a afirmação pública que D. Hélder Câmara fará em 27 de Dezembro de 1976, durante uma conferência em Lausana (Suiça):

²⁹ O livro ‘*Teología de la Liberación - Perspectivas*’, de Gustavo Gutiérrez, está dedicado ao Pe. Henrique Pereira Neto (a outra dedicação é feita José María Arguedas, escritor e intelectual peruano). O próprio D. Hélder Câmara também foi vítima de perseguições e difamações várias. Além de ter sido várias vezes marginalizado e silenciado durante a ditadura militar brasileira, a fachada da sua casa chegou a ser metralhada numa ocasião.

³⁰ Ver RODRÍGUEZ, Saturnino, *Pasado y futuro de la Teología de la Liberación – De Medellín a Santo Domingo*, p. 86.

“Todos os países da América Latina, excepto três, são governados por militares que aplicam os métodos que todos conhecemos. Mas de que serve denunciar, demandar medidas contra este ou aquele país que não respeita os direitos humanos, se não remontarmos à verdadeira raiz do mal: a lógica da ‘Segurança Nacional’, imposta pela América do Norte”³¹.

O assassinato de Mons. Óscar Romero, Arcebispo de San Salvador (El Salvador), amigo pessoal de Gustavo Gutiérrez, no dia 24 de Março de 1980, teve um impacto simbólico fortíssimo a nível mundial, até porque o prelado foi assassinado em plena celebração eucarística.

As últimas homilias dominicais de Mons. Romero contam-se entre os seus escritos mais memoráveis. Sofrendo muito diante da violência generalizada no seu país – entre as forças de segurança e os grupos radicais de esquerda –, num ambiente de verdadeira pré-guerra civil, e pressentindo que esta violência poderia, a qualquer momento, atingir a sua própria pessoa, após a morte de tantos amigos e conhecidos – entre os quais muitos padres e colaboradores próximos –, as suas palavras tinham uma eloquência e uma intensidade muito particulares, sendo frequentemente aplaudido pelos fiéis que enchiam a basílica do Sagrado Coração, em San Salvador, para o escutarem.

No Domingo anterior à Quarta-Feira de Cinzas, que marca o início da Quaresma, concretamente no dia 17 de Fevereiro de 1980, Mons. Romero dizia enfaticamente:

“Não tenciono de modo algum envolver-me na política. Se procuro iluminar a situação política do meu país, por imperativo das circunstâncias, faço-o enquanto pastor, à luz do Evangelho. A minha pregação é uma luz que se sente na obrigação de alumiar os caminhos do país, de oferecer como Igreja aquilo que a Igreja tem para oferecer”³².

No dia 24 de Março de 1980, enquanto celebrava uma missa na Capela do Hospital da Divina Providência, em San Salvador, em sufrágio da alma da mãe de um amigo próximo³³, Mons. Romero foi alvejado com um único tiro, no peito. Menos de uma hora depois, na policlínica local, era declarado morto.

³¹ Cf. *Ibidem*, p. 92. *Opin. citada*. Tradução nossa.

³² Cf. BROCKMAN, James R., *Romero, A Life*, pp. 229-230. *Opin. Citada*. Tradução nossa.

³³ O amigo em questão era Jorge Pinto, que estava à frente de um conhecido semanário salvadorenho – *El Independiente* –, cuja sede havia sido alvo de um atentado bombista duas semanas antes desta Eucaristia.

O funeral realizou-se no Domingo de Ramos, num ambiente de grande consternação e muita tensão social. Sem prejuízo da presença do Núncio Apostólico em San Salvador, o Papa João Paulo II fez-se representar nas exéquias, a título pessoal, através do Cardeal Ernesto Corripio, do México. Entre os numerosos concelebrantes, contava-se Gustavo Gutiérrez, que fora em tempos professor de Mons. Romero.

A terminar este tema, e no quadro da contextualização histórica da teologia de Gustavo Gutiérrez, uma breve palavra para esclarecer que, ao contrário do que por vezes se pensa, Gustavo Gutiérrez, sem prejuízo de ter tido alguns momentos de tensão com Roma, normalmente mediados com alguns pedidos de esclarecimento oportunos, ou com algumas advertências³⁴, nunca, em momento algum, foi condenado oficialmente por Roma, nem tão-pouco alguma vez lhe foi instaurado um único processo disciplinar por alegada falta de ortodoxia, ao contrário do que sucedeu com outros teólogos da libertação³⁵.

A este propósito, o próprio autor dirá, numa entrevista ao jornal espanhol ‘ABC’, de 23 de Outubro de 2015, que: “Nunca houve uma condenação da Teologia da Libertação. Se se disse isto, não corresponde à verdade. Mas houve um diálogo com a Congregação (para a Doutrina e Fé). Um diálogo muito crítico, isso é verdade”³⁶.

Entretanto, pode-se verificar, nas últimas décadas, um verdadeiro processo de ‘normalização’ da TL de Gustavo Gutiérrez, processo este que começou com a ‘Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação’, da Congregação para a Doutrina da Fé, de 22 de Março de 1986, que adopta uma atitude e um tom muito mais flexível e tolerante em relação à TL, em geral, que a instrução *Libertatis nuntius*, de 1984.

É também de assinalar uma célebre carta do Papa João Paulo II, dirigida aos bispos brasileiros, em 9 de Abril de 1986, intitulada ‘Orientações para a vida eclesial e para a tarefa evangelizadora’. Nesse documento, João Paulo II afirma, expressamente, ainda que dentro de determinados parâmetros, que, “A Teologia da Libertação é não só útil como necessária”³⁷.

³⁴ Entre as advertências, podemos destacar o texto ‘*Dez observações sobre a teologia de Gustavo Gutiérrez*’, apresentado inicialmente aos bispos do Peru, em visita *ad limina* a Roma, entre 26-30 Março de 1983, pelo então Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Cardeal Joseph Ratzinger.

³⁵ John Bowker, na sua obra referenciada na bibliografia (BOWKER, John, ‘Liberation Theology’. In *Concise Dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p.336), refere que Gustavo Gutiérrez foi proibido de leccionar em Roma, no ano de 1994, mas sem avançar qualquer justificação, nem oferecer qualquer prova. Tão-pouco conseguimos confirmar esta afirmação.

³⁶ Cf. VICENTE BOO, Juan, *El Vaticano reconoce labor del Padre Gustavo Gutiérrez*. In www.op.org (Data de consulta: 14/11/2015). Tradução nossa.

³⁷ Cf. TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Para comprender la Teología de la Liberación*. Estella, Navarra: Ed. Verbo Divino, 1989, pp. 155-159. *Opin. citada*. Tradução nossa.

Ainda no âmbito deste processo de ‘normalização’ da TL, e, bastante mais recentemente, podemos referir a publicação conjunta de um livro – ‘*Pobre para os Pobres*’ -, por parte do Cardeal Gerhard Ludvig Müller e Gustavo Gutiérrez, em 2004³⁸. E a versão italiana deste livro contou com um prólogo do próprio Papa Francisco.

Podemos ainda destacar o facto do Papa Francisco, pouco depois de ter assumido o ministério petrino, ter recebido Gustavo Gutiérrez, no Vaticano, em 11 de Setembro 2013, num gesto de inegável acolhimento e estima pessoal. Gutiérrez voltou novamente a ser recebido no Vaticano, a 12 de Maio de 2015, quando se encontrava em Roma para uma conferência no contexto da Assembleia da ‘Cáritas Internacional’. Quaisquer tensões do passado entre Gustavo Gutiérrez e Roma, que existiram, é certo, estão hoje definitivamente sanadas e ultrapassadas.

De igual modo, nesta senda da ‘normalização’ da TL, no dia 3 de Fevereiro de 2015, o Papa Francisco aprovou o início do processo de beatificação de Mons. Óscar Romero, Arcebispo de El Salvador, como mártir, assassinado por ‘ódio à fé cristã’. Como é sabido, Óscar Romero é um dos símbolos pastorais mais destacados da TL na América Latina.

Entretanto, Gutiérrez continua activo. Ainda recentemente, Gutiérrez e Juan Carlos Scannone, jesuíta argentino, estiveram juntos no Primeiro Encontro Iberoamericano de Teologia, no Boston College, Massachusetts, EUA, entre 6-10 Fev. 2017. Inspiradores da eclesiologia do Papa Francisco, por quem nutrem grande simpatia, os dois autores reflectiram acerca do desafio da teologia adoptar, hoje, a perspectiva do pobre, encarando o mundo a partir deles, das suas preocupações e ansiedades, num sistema globalizado, em que milhões de pessoas são esquecidas e negligenciadas.

3 – A Teologia da Libertação

Gustavo Gutiérrez foi instrumental na definição desta teologia, tendo sido ele, desde logo, a cunhar a expressão ‘Teologia da Libertação’, conforme vimos.

Sem prejuízo de não ser possível distinguir com exactidão o momento em concreto do surgimento da TL, é contudo consensual que a primeira vez em que se fala

³⁸ O Cardeal Gerhard L. Müller foi nomeado, em 2012, Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, tendo permanecido no cargo até 2017, ano em que foi substituído pelo Cardeal Luís Ladaria.

explicitamente em ‘Teologia da Libertação’ ocorre no II Encontro de Sacerdotes de Chimbote, no Peru, em Julho de 1968, sensivelmente um mês antes do início da conferência geral do episcopado latino-americano de *Medellín*.

Na conferência de Chimbote, Gustavo Gutiérrez havia sido inicialmente convidado para falar sobre ‘*Teología del Desarrollo*’, mas alterou o tema da sua apresentação, passando a designá-lo: ‘*Hacia una Teología de la Liberación*’. Nessa ocasião, afirmou:

“O processo de libertação é um sinal dos tempos (...) Tema novo de reflexão, porque é nova também a noção global dos problemas que abarca (...) Uma Teologia da Libertação deve responder, em primeiro lugar, a esta pergunta: Existe relação entre a construção do mundo e a sua salvação? Trata-se de um processo de libertação humana, de emancipação do homem na perspectiva da fé (...) Que relação existe entre Reino de Deus e emancipação humana?”³⁹.

Recusando o rótulo de uma ‘Teologia do Desenvolvimento’ e o rótulo de uma ‘Teologia da Revolução’, Gustavo Gutiérrez assume desassombradamente um caminho teológico que põe em relevo a dimensão libertadora do Evangelho no contexto social da América Latina. Na óptica do autor, a justiça social e a emancipação dos pobres são claramente enquadradas no projecto salvífico de Jesus Cristo.

O tema da pobreza e da necessidade de actuar sobre as suas causas começou a ganhar importância na Igreja da América Latina, como o irá comprovar a conferência de *Medellín*, na Colômbia, reunida entre 26 de Agosto e 7 de Setembro de 1968. Os bispos reunidos em *Medellín* foram muito influenciados pelos trabalhos de Gustavo Gutiérrez em torno da nova TL, como se percebe dos nn. 1-2 do ‘Documento sobre a Pobreza na Igreja’ (*Medellín*):

“O Episcopado latino-americano não pode permanecer indiferente diante das tremendas injustiças sociais existentes na América Latina, que mantêm a maioria dos nossos povos numa dolorosa pobreza que se aproxima, em muitos casos, da desumana miséria. Um clamor surdo brota de milhões de homens, pedindo aos seus pastores uma libertação que não lhes chega de parte nenhuma”⁴⁰.

³⁹ Cf. LIBÂNIO, João Baptista, *Gustavo Gutiérrez*, p. 7. *Op. cit.*

⁴⁰ Cf. CELAM, *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá: Centro de Publicaciones del CELAM, 2014, p. 189. Tradução nossa.

As subseqüentes conferências gerais dos episcopados da América Latina, em *Puebla* (1979), *Santo Domingo* (1992) e *Aparecida* (2007), respectivamente, ainda que com matizes diferentes, irão manter vivo este clamor profético e apelo à conversão com vista a uma sociedade mais justa e evangélica. Destes encontros, a conferência de *Puebla* será a que se manterá mais fiel ao espírito de *Medellín*, adiantando-se na denúncia das estruturas sociais injustas ('pecado social'), conforme podemos observar no nº28 do 'Documento Final' (*Puebla*):

“Vemos, à luz da fé, como um escândalo e uma contradição com o que significa ser-se cristão, a crescente desigualdade entre ricos e pobres. O luxo de uns poucos converte-se num insulto contra a miséria das grandes massas. Isto é contrário ao plano do Criador e à honra que se lhe deve. Nesta angústia e dor, a Igreja discerne uma situação de pecado social, de gravidade tanto maior porquanto se passa em países que se chamam católicos e que têm a capacidade de mudar”⁴¹.

De certo modo, estas conferências gerais do episcopado latino-americano, particularmente *Medellín* e *Puebla*, constituíram a porta de acolhimento, na América Latina, do Concílio Vaticano II, através da contextualização e da adaptação dos seus ensinamentos à realidade política, social e eclesial da região. De certo modo, essas conferências fizeram 'aterrar' na América Latina o espírito do Concílio Vaticano II, adaptando-o à complexa realidade social local.

Hugo Assmann sintetiza os conteúdos mais explícitos da TL, desde os seus primórdios, em dez pontos: a concepção do mundo como uma realidade em conflito; a comparação da situação de escravidão no Egito, descrita no livro do Êxodo, e a situação de dependência da América Latina (o 'processo de libertação' é equacionado como um novo Êxodo bíblico); a situação de 'pecado social' e a violência institucional; o tema da libertação e da salvação; a história da salvação como salvação da história; a visão unitária da criação e da redenção; a acção política libertadora a a antecipação escatológica; Jesus Cristo como Senhor da história; o cristianismo e a Igreja interpelados em relação ao seu significado libertador na história; e a opção da Igreja da

⁴¹ Cf. *Ibidem*, p.267.

América Latina dos anos 70 pelo processo de libertação, em detrimento das vias desenvolvimentistas⁴².

Como todas as teologias inovadoras, a TL tem um contexto. Neste contexto, o Concílio Vaticano II (1962-65) é determinante, conforme já pudemos perceber do ponto anterior. Aliás, a TL é inconcebível fora do quadro teológico pós-conciliar. Muitas são as matérias e os temas conciliares que irão marcar esta nova forma de fazer teologia, desde a concepção prioritária da Igreja como ‘Povo de Deus’; a revalorização da história bíblica e da história em geral; o papel evangelizador dos leigos; o apelo à intervenção social dos cristãos e da salvaguarda do bem comum; entre outros.

O Concílio Vaticano II, por sua vez, tem, ele também, um contexto teológico. Nele se vão reflectir influências da teologia das realidades terrestres, de Gustave Thils: do evolucionismo progressista, de Teilhard de Chardin; do conceito de humanismo integral, de Jacques Maritain; do personalismo social, de Emmanuel Mounier; ou, ainda, da teologia do laicado, de Yves Congar, entre outras.

O Concílio redescobriu também a importância da Sagrada Escritura, marcada pela história da salvação, que se manifesta na história (humana) de um povo concreto. Isto está bem patente na Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a Revelação Divina⁴³.

O Concílio deu ainda um lugar destacado à concepção da Igreja como ‘Povo de Deus’, ao mesmo tempo que sublinhava o papel dos leigos na evangelização do mundo e o sacerdócio comum dos fiéis⁴⁴. A abertura ecuménica e inter-religiosa (*L.G. n.º 15 e 16*) também são temas que irão ser objecto de especial atenção por parte dos teólogos da libertação e de Gustavo Gutiérrez, em particular⁴⁵.

Poderíamos ainda destacar, como influências conciliares decisivas ao nível do conteúdo da TL, o desígnio de uma sociedade ‘nova’ (*GS n.º 8*); a igualdade essencial entre todas as pessoas e a justiça social (*GS n.º 29*); a superação da ética individualista (*GS n.º 30*); o princípio da autonomia das realidades terrestres (*GS n.º 36*); e a importância teológica da vida económica e social (*GS nn. 63, 66, 69 e 71*).

⁴² Ver ASSMAN, Hugo, *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973, p.25.

⁴³ O n.º 24 da Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia é também revelador da importância dada à Sagrada Escritura.

⁴⁴ Ver VATICANO II, *L.G. n.º 9ss*. Sobre o papel dos leigos no mundo, ver em particular *Lumen Gentium* nn. 31, 33, 35 e 36.

⁴⁵ A este respeito, basta ter presente os trabalhos conjuntos entre Gustavo Gutiérrez e Richard Schull, teólogo presbiteriano norte-americano, onde se destaca a obra conjunta ‘*Liberation and Change*’, de 1977.

Após o Concílio Vaticano II, com a consequente abertura teológica e eclesial que engendrou, muitos teólogos da América latina, crescentemente, puseram em evidência a incapacidade da teologia europeia e norte-americana em enfrentar eficazmente problemas como a pobreza, a injustiça social, a discriminação racial, a violência institucionalizada e a situação de dependência económica face aos grandes centros financeiros localizados na América do Norte e na Europa Ocidental. Assim nasceu, na América Latina, a TL, num contexto histórico bem definido.

A conferência de *Medellín*, de 1968, por sua vez, irá adaptar o espírito conciliar à realidade da América Latina, marcada à época pela pobreza e opressão de grandes massas da população. O apelo à leitura dos ‘sinais dos tempos’, a importância da transformação das realidades sócio-económicas em realidades mais consentâneas com os ideais do Evangelho e, enfim, a importância em geral da promoção humana e dos temas da justiça e paz, conforme resulta claro da *Gaudium et spes*, contam-se entre as principais influências do espírito conciliar em *Medellín*. Mas *Medellín* irá também acolher e trabalhar temas especificamente introduzidos pela TL, concretamente a adopção do princípio da opção preferencial pelos pobres e a insistência numa dimensão social da salvação.

A conferência de *Medellín* conferiu, por assim dizer, ‘cidadania eclesial’ à TL, confirmada mais tarde pelos sínodos de 1971 e 1974, pela Exortação Apostólica ‘*Evangelii Nuntiandi*’, do Papa Paulo VI, e pelo Papa João Paulo II, em diversos discursos⁴⁶. Mais tarde, a conferência de *Puebla*, em 1979, irá ratificar a orientação teológica de *Medellín*.

A TL tem uma peculiaridade incontornável: trata-se de uma corrente de pensamento teológico que surge no contexto da América Latina e pela mão de teólogos dessa região do mundo. Se tivermos em conta que a grande maioria da produção teológica dos últimos séculos provém da Europa e, mais tarde, da América do Norte, trata-se de um dado que salta logo à vista. O facto de haver também teologias africanas ou asiáticas, entre outras, não desmente esse facto.

⁴⁶ “A Teologia da Libertação com frequência está relacionada exclusivamente com a América Latina, mas é preciso reconhecer que é exigência de alcance universal. A função da teologia é achar o verdadeiro significado de libertação nos diferentes e concretos contextos históricos contemporâneos. É parte da verdade chamar pelo seu nome a injustiça, a exploração do homem pelo homem e pelo Estado, dos mecanismos e sistemas económicos. (...) A libertação é uma realidade de fé, um dos temas bíblicos fundamentais, profundamente inscrito na missão salvadora de Cristo, em seu ensinamento e em sua obra redentora” (Cf. Discurso do Papa João Paulo II, em Roma, no dia 21 Fevereiro de 1979, no regresso de uma viagem à América Latina, citado em GALILEA, Segundo, *Teologia da Libertação – Ensaio de Síntese*. S. Paulo: Ed. Paulinas, 4ª Ed., 1985, pp.13-14).

Por isso se pode afirmar, que, com a TL, a América Latina deu o seu contributo mais importante à história da reflexão teológica. A este propósito, Clodóvis Boff diz-nos que a TL, “ (...) representa mais do que simples teologia. Representa a Igreja de todo um continente e uma Igreja envolvida com o processo histórico de um povo. Por trás da Teologia da Libertação há gente, há luta, há vida”⁴⁷.

Gustavo Gutiérrez diz-nos que, na TL, existem duas intuições fundamentais: uma diz respeito ao método teológico e a outra à perspectiva do pobre⁴⁸. Uma e outra intuição serão analisadas ao longo deste trabalho. Podemos, contudo, adiantar que, no respeitante ao método, a TL sustém que o primeiro momento é o do compromisso no processo de libertação e que a reflexão teológica vem a seguir. Trata-se de um esforço no sentido de situar o trabalho teológico no difícil, mas fecundo, contexto da relação entre a prática e a teoria, por esta ordem.

No que concerne à perspectiva do pobre, Gutiérrez diz-nos que a TL quer dar voz às classes exploradas, às raças marginalizadas e às culturas menosprezadas, à luz do grande tema da pobreza e dos pobres na Sagrada Escritura. O ponto de partida da TL situa-se na pessoa do pobre.

A TL constitui igualmente uma corrente teológica que muitos apelidam de ‘profética’⁴⁹, que parte da situação histórica da América Latina no tempo pós-conciliar, concretamente do processo de libertação política e social, em curso na altura, de um povo deserdado e oprimido por um sistema apostado em criar dependência e perpetuar a desigualdade social.

Por tudo isto, a TL, sem prejuízo das suas numerosas correntes⁵⁰, só se pode conceber a partir do compromisso político, social e pastoral com os mais pobres, no sentido da sua dignificação e da sua emancipação de todas as dependências e alienações. Este compromisso concreto é também conhecido, neste meio, pela expressão ‘práxis histórica de libertação’.

⁴⁷ Cf. BOFF, Clodóvis, ‘Teologia da Libertação: o que é mesmo isso?’. In *Teologia da Libertação no debate actual*. Petrópolis: Editora Vozes, 1985, p.12.

⁴⁸ Ver GUTIÉRREZ, Gustavo, *La force historique des pauvres*. Paris: CERF, 1986, pp. 213-214.

⁴⁹ É o caso de Karl Lehmann, sem prejuízo deste autor também proceder a críticas incisivas à TL.

⁵⁰ Manuel Alcalá identifica nove correntes na Teologia da Libertação: a corrente espiritual-pastoral; a corrente metodológica; a corrente sociológica; a corrente histórica; a corrente política; a corrente eclesiológico-popular; a corrente cristológica; a corrente pedagógica; e, por fim, a corrente autocrítica. Curiosamente, o autor, que dá exemplos de diferentes teólogos para cada umas destas correntes, não menciona Gustavo Gutiérrez (Ver ALCALÁ, Manuel, ‘Théologie de la libération. Histoire, courants critique’. In *Théologie de la Libération – documents et débats*. Paris: Cerf/Centurion, 1985, pp. 31-32).

Por esta ligação umbilical ao real-histórico se explica também a importância que esta nova forma de fazer teologia dá à mediação das ciências sociais e humanas, bem como a denúncia que faz da injustiça das estruturas sociais (‘pecado social’ ou ‘pecado estrutural’). Nas palavras mesmas de Gustavo Gutiérrez, a TL:

“(...) é uma identificação com os homens, as raças, as classes sociais que sofrem a miséria e a exploração, a identificação com os seus interesses e com as suas lutas. É uma inserção no processo político revolucionário, para, a partir daí, viver e anunciar o amor gratuito e libertador de Cristo. Amor que vai à própria raiz da exploração e da injustiça: a ruptura da amizade com Deus e com os homens”⁵¹.

No encontro sobre ‘A fé cristã e as mudanças sociais na América Latina’, realizado entre os dias 8-15 de Julho de 1972, na casa dos Padres do Sagrado Coração do Escorial, em Madrid, foram assim resumidas as principais características da TL: 1 – Trata-se de um novo projecto teológico global; 2 – A sua fonte encontra-se numa experiência espiritual: a práxis política. 3 – O ponto de partida, ausente na teologia europeia, consiste na não aceitação da realidade histórico-social local. 4 – Esta práxis provoca uma crise da fé e uma ruptura epistemológica. 5 – O povo é o sujeito colectivo da teologia. O teólogo proveniente do povo é também o seu porta-voz. 6 – Este projecto reveste um carácter profético e crítico, reinterpretando a fé desde a sua situação histórica, que por sua vez é reinterpretada pela fé. 7 – A história é o ‘lugar teológico’ fundamental⁵².

Manuel Alcalá sublinha, em termos muito positivos, as seguintes contribuições da TL: a opção preferencial pelos pobres, na pegada de Jesus; a concepção do Reino de Deus sem o dualismo do ‘além’ e do ‘aquém’; a revitalização do conceito e da realidade da Igreja como comunidade; a actualização da Palavra de Deus em situação; a conceptualização do ‘pecado social’ ou ‘pecado estrutural’, do qual também urge conversão, à semelhança do pecado pessoal; a associação da evangelização à promoção e libertação humana; a colaboração leal com as hierarquias eclesiais locais; a criação de uma nova mística religiosa; a dimensão martirial pela fé e pela justiça; uma forma de comunicar ao mundo de hoje o rosto de Jesus Cristo; a visão da Igreja como

⁵¹ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Práxis, política e fé cristã*. Lima: JEC, 1973, p.29.

⁵² Ver ALCALÁ, Manuel, ‘Théologie de la libération. Histoire, courants critiques’. In *Théologie de la Libération – documents et débats*, p. 20.

instrumento sacramental de serviço ao povo de Deus; e a promoção da actividade política dos leigos a partir da fé⁵³.

Clodóvis Boff, por seu lado, sublinha que a TL tem o mérito, entre outros, de realizar uma ponte entre o mistério de Deus e a história dos homens, sem cair no extremo do espiritualismo nem do materialismo, respectivamente: “Ela (Teologia da Libertação) quer manter a unidade da história de Deus dentro da história dos homens. Como manda Calcedónia: sem confusão, sim, mas também sem separação”⁵⁴.

A palavra-chave desta nova forma de fazer teologia, já se vê, é sem dúvida a palavra ‘libertação’. Gutiérrez encara a TL como uma teologia da salvação nas condições concretas históricas e políticas do aqui e agora, e é precisamente esta realidade que o termo ‘libertação’ quer tornar presente⁵⁵.

Neste contexto, John Milbank apresenta quatro conteúdos para a palavra ‘libertação’: 1 – A evocação do Êxodo, enquanto acontecimento de salvação da opressão e da servidão na história humana. Na óptica dos teólogos da libertação, Jesus, na sua pregação, nunca terá deixado de ter presente esta temática vetero-testamentária, com as exigências sociais e políticas inerentes. 2 – Supõe uma teoria da secularização, influenciada por teólogos como Harvey Cox. Pela libertação se negaria toda a alienação do homem. 3 – A libertação apresenta-se de um modo activo, como um processo em desenvolvimento, conducente à destruição do capitalismo e à irrupção duma sociedade sem classes. 4 – Supõe, por fim, uma ideia proveniente de Karl Rahner, segundo a qual, em todo o ser humano existe, como sinal da possibilidade de relação com Deus, uma tendência *a priori* a libertar-se de toda a constrição social ou natural (‘Teologia da Liberdade’)⁵⁶.

Por sua vez, segundo Manuel Alcalá, a ‘libertação’, obedeceria a três etapas principais: a libertação social e económica; a conquista das liberdades fundamentais de modo a construir a sua própria história; e, por fim, uma nova sociedade, fundada na fraternidade humana e enraizada na fé⁵⁷. Poderíamos desde já adiantar que a primeira etapa não pode ser concebida sem ter presente o carácter conflituoso do processo de

⁵³ Ver *Ibidem*, pp. 32-35.

⁵⁴ Cf. BOFF, Clodóvis, *Teologia da Libertação no debate actual*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1985, p.31. Parêntesis nosso.

⁵⁵ Ver GUTIÉRREZ, Gustavo, *Práxis, política e fé cristã*, pp. 25-29.

⁵⁶ Ver MILBANK, John, ‘Teología de la Liberación’. In LACOSTE, Jean-Yves (Dir.), *Diccionario Crítico de Teología*. Madrid: Ed. Akal, 2007, pp. 699-701.

⁵⁷ Ver ALCALÁ, Manuel, ‘Théologie de la libération. Histoire, courants criqtique’. In *Théologie de la Libération – documents et débats*, p. 17.

libertação, o que constitui um elemento de análise estrutural nesta corrente de teologia, como veremos mais adiante⁵⁸.

Quanto ao seu enquadramento sistemático-teológico, e sem prejuízo de uma forte incidência no campo espiritual e pastoral⁵⁹, no campo da moral social e no campo eclesiológico-sociológico, a TL apresenta-se talvez mais claramente como uma Teologia Política latino-americana, no qual o ser humano aparece como um ser de relação e sujeito activo que toma as rédeas do seu destino, promovendo a transformação da sociedade e da história.

A este propósito, Clodóvis Boff distingue a “Teologia do Político” da “Teologia da Política”⁶⁰. ‘Político’ designaria a instância ou a ordem política, *i.e.*, o lugar do poder de organização e transformação social. O lugar do poder é o Estado e também a sociedade. A ‘política’, por sua vez, referir-se-ia a uma prática histórica particular, respeitante sempre à instância do poder.

De qualquer modo, a nosso ver, a TL, enquanto Teologia Política, absorve tanto uma ideia como outra: por um lado, quer influenciar as estruturas de poder, propondo sistemas que, na sua óptica, adaptar-se-iam melhor à perspectiva do pobre e à sua valorização (v.g. sistemas de inspiração socialista); por outro lado, prescreve uma práxis histórica fundada no compromisso político e pastoral com os mais pobres, com vista à transformação activa da sociedade.

O que é facto é que a TL recebeu a influência de muitas intuições da chamada *nova* Teologia Política, entre cujos autores principais contam-se Jürgen Moltmann e Johann Baptist Metz. A *nova* Teologia Política nasce na Alemanha, a partir do debate sobre a articulação entre a fé cristã e a acção política⁶¹.

Jürgen Moltmann, de Tübinga, é conhecido sobretudo pela sua obra ‘Teologia da Esperança’ (1965), na qual afirma que a esperança é uma virtude cristã essencial e que o povo de Deus é um povo de peregrinos, em marcha com os pobres e os oprimidos. Na

⁵⁸ Ver Capítulo II, Primeira Parte – ‘Marcas de Gustavo Gutiérrez no universo da teologia’.

⁵⁹ Para Segundo Galilea, por exemplo, a TL é Teologia Pastoral (Ver GALILEA, Segundo, *Teologia da Libertação – Ensaio de Síntese*, p.19).

⁶⁰ Ver BOFF, Clodóvis, *Teologia e Prática – Teologia do Político e suas mediações*. Petrópolis: Editora Vozes, 1982, p.45.

⁶¹ A *nova* Teologia Política de J.B. Metz distingue-se de muitas outras formas tradicionais de Teologia Política, que passavam pela sacralização de determinados regimes políticos, de que foram exemplos a teologia do império, de Eusébio (cesaro-papismo); a teologia monárquica, de Bossuet; ou a teologia da democracia liberal, de Lamennais. Sobre esta matéria, ver também RATZINGER, Joseph, *Liberar la libertad – Fe y política en el tercer milenio*. Madrid: BAC, 2018.

sua teologia, a salvação implica uma fé que é socialmente relevante. Na cruz, por sua vez, Jesus identificou-se com os abandonados e desafiou o *statu quo*.

Partindo do princípio da esperança, sobre o qual alicerça as suas reflexões teológicas, Moltmann diz-nos que “há um único problema real na teologia cristã: o problema do futuro”⁶². Deste modo, a escatologia, que é entendida pelo autor como a doutrina da esperança cristã, assume-se como o núcleo central da mensagem cristã. A importância dada à escatologia irá influenciar a ênfase que a TL dará ao dinamismo e à tensão que a pregação do Reino de Deus encerra em si mesma.

Para Metz, por sua vez, a sua nova concepção da Teologia Política visa, por um lado, fazer uma ‘correção crítica’ ao marcado individualismo da teologia dominante do seu tempo, e, por outro, aparece como uma tentativa para formular a mensagem escatológica cristã na situação social concreta do seu tempo⁶³.

Em relação à primeira, Metz pretende revalorizar a dimensão social da teologia, que estava entretanto muito relegada à esfera privada e a categorias apolíticas, afirmando a Igreja como instituição de crítica social. Em relação à tarefa de formular a mensagem escatológica cristã na situação social concreta do seu tempo, Metz afirma que a Teologia Política procura que a teologia, em geral, tome consciência da ligação estreita que existe entre a mensagem escatológica de Jesus e a realidade sócio-política. Conforme nos diz: “A salvação, à qual se reporta em esperança a fé cristã, não é uma salvação de ordem ‘privada’. A proclamação dessa salvação conduziu Jesus a um conflito sangrento com os poderes públicos do seu tempo. (...) O escândalo desta salvação, como a sua promessa, são públicos”⁶⁴.

Para Metz, as grandes promessas escatológicas da tradição bíblica, como a liberdade, a paz, a justiça e a reconciliação, não se deixam encerrar no compartimento do domínio privado e individual, antes, constituem um apelo imperativo à responsabilidade e ao compromisso social. É neste contexto que o autor usa a expressão ‘reserva escatológica’, enquanto repositório das referidas promessas, presente na sociedade, e que deverá impelir a Igreja a uma atitude crítico-dialéctica com a sociedade.

Por outro lado, quando Metz nos diz que o problema hermenêutico fundamental da teologia é o da “relação entre a teoria e a prática, entre a inteligência da fé e a prática

⁶² Cf. MONDIN, Battista, *Esperança marxista e esperança cristã*. Porto: Livraria Telos Editora, 1972, p.52. *Opin. citada*.

⁶³ Ver METZ, Johann-Baptist, *Pour une Théologie du Monde*. Paris: Cerf, 1971, pp. 125-134.

⁶⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 131-132. Tradução nossa.

social”, acaba por aproximar a teologia política da teologia moral⁶⁵. Aplicado à TL, revela como esta também se pode assumir como uma teologia moral social.

Entre as principais influências que esta nova Teologia Política teve na TL, Hugo Assmann irá destacar as seguintes: a importância da dimensão política da fé ao longo da história, a partir do reconhecimento que, em sociedade, tudo tem uma dimensão política; a reacção contra a tendência da privatização da fé, que empurrava a fé para fora do espaço público; a concepção da Igreja também como instituição de crítica social; e, por fim, o resgatar da história do cristianismo e do núcleo da sua mensagem, a sua ‘memória subversiva’, na expressão de Metz⁶⁶. Poderíamos ainda acrescentar outra área de influência, que se prende com a compreensão prático-operativa, e não só teórico-contemplativa, que a Teologia Política tem da verdade: a verdade também se faz.

Também ao nível metodológico, há coincidências bem palpáveis entre a nova Teologia Política e a TL, conforme se compulsa da seguinte afirmação de Metz:

“Ela (Teologia Política) procura definir dum modo novo a relação entre a religião e a sociedade, entre a Igreja e a vida pública, entre a fé escatológica e a práxis social, não numa atitude ‘pré-crítica’, visando uma nova identificação das duas realidades, mas num sentido ‘pós-crítico’, à maneira de uma ‘reflexão de segundo grau’. A teologia está vinculada, enquanto Teologia Política, a esta ‘reflexão de segundo grau’ se pretende formular a mensagem escatológica nas condições criadas pela situação social actual”⁶⁷.

Neste sentido, diz-nos Assmann que, “Definindo-se como reflexão crítica sobre a práxis histórica de libertação, a Teologia da Libertação apresenta-se explicitamente como uma forma latino-americana de Teologia Política”⁶⁸. Juan José Tamayo-Acosta, outro importante teólogo nesta área, também coloca a TL no quadro da família das teologias políticas, concretamente na nova Teologia Política de Metz, Moltmann e Sölle⁶⁹.

Mas Gutiérrez assinala uma diferença notável entre a teologia progressista europeia, onde se integra a *nova* Teologia Política de Metz, e a TL: enquanto aquela visa responder ao desafio dos ‘não-crentes’, esta visa responder ao desafio das ‘não-

⁶⁵ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *La force historique des pauvres*, pp.19-20. *Opin. citada*. Tradução nossa.

⁶⁶ Ver ASSMAN, Hugo, *Teología desde la praxis de la liberación*, pp. 16-18.

⁶⁷ Cf. METZ, Johann-Baptist, *Pour une théologie du monde*, p.130. Tradução nossa.

⁶⁸ Cf. ASSMAN, Hugo, *Teología desde la praxis de la liberación*, 23-25. Tradução nossa.

⁶⁹ Ver TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Para comprender la Teología de la Liberación*, pp. 57-59.

peças',⁷⁰. Os 'não crentes' têm plena cidadania nas sociedades ocidentais, onde, aliás, até são maioria, quer em sentido quantitativo (demografia) quer em sentido qualitativo (influência cultural). Mas as 'não-peças' são os pobres e explorados da América Latina, as massas deserdadas de direitos e de voz activa, a vários níveis, económico, político, cultural. As 'não-peças' são os ausentes da história.

⁷⁰ Ver GUTIÉRREZ, Gustavo, *La force historique des pauvres*, pp. 88-89.

Capítulo II

MARCAS DE GUSTAVO GUTIÉRREZ NO UNIVERSO DA TEOLOGIA

Neste segundo capítulo da primeira parte do nosso trabalho, pretendemos fazer um levantamento dos temas mais inovadores em Gustavo Gutiérrez, que de facto nos fazem perceber que, com a TL, irrompeu uma nova forma de fazer teologia, novas abordagens e perspectivas, assim como conceitos e intuições inauditos ou, noutros casos, ideias antigas na tradição cristã, mas já muito esquecidas e nunca antes sublinhadas com tanto vigor e insistência.

A forma original por que se expressa e os caminhos de investigação peculiares que Gutiérrez irá propor e seguir na sua teologia, serão objecto do primeiro tema deste capítulo, intitulado ‘Uma metodologia inovadora’. Neste âmbito, serão apresentados, em particular, os ‘dois momentos’ da TL, onde se revela o carácter indutivo da metodologia deste ramo da teologia, que parte caracteristicamente do particular – da situação concreta do compromisso e da acção (práxis) do crente na história humana – para o geral, *i.e.*, para o nível da reflexão teológica, à luz da Revelação cristã.

Ainda no contexto da metodologia inovadora, lançamos um segundo subtema para tratar da importância que a teologia de Gutiérrez sempre atribuiu ao papel das mediações. Sendo uma teologia tão focada nas realidades sociais e políticas, é natural que desse um particular relevo às ciências sociais e humanas, enquanto auxiliares da teologia. No campo mais específico da pastoral, a mediação das Comunidades Eclesiais de Base (CEB) também se revelou de grande importância neste quadro.

O tema da metodologia é rematado pela revalorização que a TL faz da Sagrada Escritura, de resto, na pegada do Concílio Vaticano II. De facto, a presença e referência à Sagrada Escritura são uma constante na TL, de modo particular a referência ao Êxodo e aos profetas, no âmbito do Antigo Testamento; e ao Mistério Pascal e anúncio do Reino, no âmbito do Novo Testamento.

Após a análise destes aspectos metodológicos, iremos debruçarmo-nos sobre alguns conceitos e intuições fundamentais em Gutiérrez. Haveria outros para além daqueles que indicamos, mas estes são seguramente aqueles que nos parecem ser os mais emblemáticos do seu pensamento teológico. O primeiro deles é, naturalmente, o conceito de ‘libertação’. Onde vem esta expressão?; em que contexto se afirma?; qual o seu verdadeiro significado e alcance?. Destas questões nos ocuparemos com algum detalhe no tema sobre ‘A Libertação’.

A partir da obra matriz *'Teología de la Liberación – Perspectivas'*, de Gutiérrez, iremos analisar os três níveis de significado que lhe são atribuídos pelo autor: a libertação política; a libertação do homem na história; e a libertação entendida numa perspectiva teológica.

Outro tema fundamental na teologia de Gutiérrez diz respeito à teorização do princípio da opção preferencial pelos pobres, um marco fundamental da TL, que veio a influenciar todo o universo eclesial. A este princípio será dedicado um tema correspondente, epigrafado *'A opção preferencial pelos pobres'*. Neste contexto, teremos em conta algumas acepções do autor sobre quem é o *'pobre'* e o que é a *'pobreza'*, bem como a exortação do Papa João XXIII a uma *'Igreja pobre ao serviço dos pobres'*.

De seguida, e tendo presente o que foi dito acerca da metodologia teológica inovadora de Gutiérrez, iremos debruçar-nos sobre *'A teologia como reflexão crítica sobre a práxis'*, que abre um novo tópico de análise. Iremos aprofundar o significado da palavra *'práxis'*, tão omnipresente no léxico da TL. A importância da intervenção cristã na sociedade e do compromisso na história, assim como do conceito de *'ortopráxis'*, também nos irão ocupar aqui.

Outro tema muito caro a Gutiérrez e que constitui uma contribuição notável da TL ao universo da teologia contemporânea, está patente no conceito de *'pecado estrutural'* ou *'pecado social'*, ao qual se dedica o ponto seguinte. Trata-se de um conceito onde se manifesta a influência do pensamento do missionário dominicano espanhol Bartolomeu de Las Casas (séc. XVI), por quem Gutiérrez nutre enorme admiração. Teremos também ocasião de assinalar alguns documentos eclesiais onde este conceito também foi acolhido, ainda que nem sempre exactamente nos mesmos moldes em que foi entendido por Gutiérrez.

A dimensão do *'conflito'* e da *'luta'*, presentes na TL, também serão objecto de um ponto próprio. Se a ordem social é injusta e violenta, não há como reconhecê-la ou legitimá-la. Nessa situação, terá que ser deposta e dar lugar a uma *'nova sociedade'*, fundada na fraternidade e na solidariedade. Grosso modo, é deste modo que se afirma a tese de Gutiérrez sobre esta questão.

No entanto, o apelo ao paradigma histórico da luta de classes, de influência marxista, irá colocar o autor no centro de algumas polémicas, polémicas entretanto esclarecidas, fosse pelo próprio autor, fosse pelo decurso do tempo e mudança de

contexto ideológico e geopolítico. Contudo, como veremos, a dimensão do conflito mantém actualidade.

Após o ponto dedicado ao ‘conflito’ e à ‘luta’, apresentamos outro tema muito caro a Gutiérrez: a denúncia da ‘idolatria’ e da ‘alienação’. Partindo da Sagrada Escritura e do ensino de Las Casas, Gutiérrez identifica e denuncia o vínculo manifesto entre o sistema social e económico reinante e a idolatria dos mercados e do dinheiro. A alienação que envolve muitos agentes e beneficiários do sistema traduz-se normalmente no menosprezo, exploração e sofrimento de milhões de seres humanos, em favor do culto da avareza e do açambarcamento da riqueza.

Por fim, dedicamos o último ponto deste segundo capítulo do nosso trabalho à espiritualidade própria que Gutiérrez empresta à sua nova teologia: ‘Traços de uma nova espiritualidade’, onde serão desenvolvidos temas como a vida, a gratuidade, o Reino de Deus e a unidade entre a história da salvação e a salvação na história. Sob este título, percorremos a concepção de Gutiérrez de um ‘Deus da vida’, que liberta de todas as forças (de morte) que degradam e oprimem a humanidade, em particular os pobres e os marginalizados.

Este Deus da vida, por sua vez, entrega-nos gratuitamente o dom do seu amor, dom este que só poderá, contudo, ser acolhido através da prática da justiça e da misericórdia. Só na justiça, prosseguida pelo processo libertador, poderá ser acolhido o Reino de Deus, pois o Reino já começa no aquém, *i.e.*, no contexto da história humana.

Assim, a salvação, que é equacionada com a libertação, joga-se em dois tabuleiros – no mundo histórico e no mundo espiritual -, mundos que não estão separados de modo estanque, antes interagem, tal como a acção e a oração deverão sempre interagir. E aqui surge a ideia de unidade da salvação, por oposição ao dualismo, sempre denunciado por Gutiérrez.

1 – Uma metodologia inovadora

Uma das áreas mais inovadoras da teologia proposta por Gustavo Gutiérrez prende-se com a sua metodologia peculiar. Mais que um novo tema teológico posto à discussão, a TL em Gustavo Gutiérrez apresenta-se como uma nova forma de fazer teologia. Esta afirmação é reforçada por Pablo Richard, quando, falando da originalidade do método da TL, nos diz: “Confirma-se que a grande novidade da

Teologia da Libertação não se encontra na linguagem nem na temática que emprega, mas na metodologia, é dizer, na sua maneira de fazer teologia”⁷¹. Outro conhecido teólogo da libertação, Juan Luís Segundo, sublinha também, como contribuição peculiar da TL, o seu novo método de compreensão teológico⁷².

Gustavo Gutiérrez afirma que, na TL da América Latina, existem duas intuições fundamentais: o método teológico e a perspectiva do pobre⁷³. Entre outros temas, veremos uma e outra, em particular, ao longo deste capítulo.

Apesar de estar pensada e elaborada em função do contexto sócio-económico e político da América Latina, a TL não pretende ser uma teologia latino americana em sentido estrito, em termos do seu conteúdo. Antes, a sua intenção é a de ser uma teologia simultaneamente universal e particular: universal, porquanto considera a totalidade da fé, que, enquanto tal, pode ser vivida em qualquer parte do mundo; particular, porque uma determinada situação histórica, geopolítica e sócio-económica – a América Latina, no caso em apreço – permite perceber melhor determinados conteúdos da fé cristã.

A obra *‘Teología de la Liberación – Perspectivas’*, de Gustavo Gutiérrez, rompe, em termos de perspectiva, com a teologia neo-escolástica ensinada tradicionalmente nos seminários do seu tempo, marcada pelo seu raciocínio dedutivo, para dar prioridade à análise da história humana e a uma ‘teologia incarnada’ na vida dos fiéis, que responda aos seus anseios e preocupações concretas.

A este respeito, Gustavo Gutiérrez reflecte também a influência que recebeu do pensamento de Yves Congar. Nos anos 60, este grande teólogo francês afirmara:

“Em vez de partir somente do dado da Revelação e da Tradição, como a Teologia clássica o fez geralmente, é necessário partir de um dado de factos e de questões recebido do mundo e da história. (...) Não nos podemos mais contentar em repetir o antigo, partindo das ideias e dos problemas dos séculos XVIII ou XVI. Temos de partir dos problemas, senão das ideias de hoje, como de um dado novo a ser esclarecido, sem dúvida, pelo dado evangélico de sempre, mas sem beneficiarmos de elaborações já adquiridas e possuídas na calma de uma tradição assegurada”⁷⁴.

⁷¹ Cf. CHENU, Bruno, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, p. 33. Opinião citada. Tradução nossa.

⁷² Ver BROWN, Robert M., *Gustavo Gutiérrez: An Introduction to Liberation Theology*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2013, p.75.

⁷³ Ver CHENU, Bruno, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, p. 18.

⁷⁴ Cf. CONGAR, Yves, *Situation et tâches présents de la théologie*. Paris: CERF, 1967, p.72. Tradução nossa.

Gustavo Gutiérrez irá concretizar, como poucos, este modo de pensar e fazer teologia. Com a irrupção da TL de Gutiérrez, pretende-se afirmar que a reflexão acerca da questão de Deus se faça doravante, e primordialmente, a partir das realidades sociais concretas. Isto é, parte-se da realidade social vivida para levantar questões a serem reflectidas à luz dos grandes acontecimentos da história da salvação, particularmente da experiência do ‘Êxodo’, no Antigo Testamento, e do mistério da Incarnação e da Páscoa do Senhor, no Novo Testamento. Isto permitirá, por sua vez, iluminar a vida das comunidades de base e ajudar a transformar o mundo, libertando os fiéis de toda a alienação.

Não é por acaso que Segundo Galilea, um conhecido teólogo da libertação, apresenta como fontes de elaboração metodológica da TL, por um lado, a realidade em que vive a Igreja na América Latina (a práxis libertadora dos cristãos); e, por outro, a Palavra e Revelação de Deus, a fé da Igreja, que verifica a práxis. Entre a práxis e a fé estabelece-se uma relação dialéctica: a TL vai da práxis à verificação da fé e da fé à práxis⁷⁵.

Ao pensamento cristão não pode nunca ser indiferente o destino material e as questões de justiça deste mundo. Neste sentido, Gustavo Gutiérrez pretende que a reflexão teológica seja um meio efectivo de “construção de uma sociedade distinta, mais livre e mais humana”⁷⁶. Enfim, a teologia tem que ser vivida como extensão do mistério da Incarnação de Deus na história humana; só assim é que ela alcançará a plenitude do seu sentido.

Se a Teologia Moral Social parte do estudo sistemático dos princípios ético-morais da Revelação cristã, visando a aplicação posterior desses mesmos princípios à vida quotidiana das comunidades cristãs – num processo de raciocínio tipicamente dedutivo -, na teologia de Gustavo Gutiérrez, pelo contrário, encontramos-nos essencialmente diante de um processo de raciocínio indutivo, que parte dos dados da práxis histórica (pastoral, eclesial e política) para, então, num momento posterior, reflectir sobre eles à luz dos princípios da Revelação cristã. Nas palavras do próprio autor, a TL tem “o intento de elaborar uma reflexão desde e sobre a prática à luz da fé”⁷⁷.

⁷⁵ Ver GALILEA, Segundo, *Teologia da Libertação – Ensaio de Síntese*, pp. 27-29.

⁷⁶ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación*. P.13. Tradução nossa.

⁷⁷ Cf. *Idem*, *Beber en su propio pozo*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 1982, p.10. Tradução nossa.

Há também quem, como Clodóvis Boff, prefira não falar, nem em método dedutivo nem em método indutivo, mas sim em “método dialéctico”⁷⁸. Este faria a articulação entre aqueles dois. Trata-se, no fundo, da “interpelação mútua entre Evangelho e vida” de que nos fala o Concílio Vaticano II e o Papa Paulo VI⁷⁹. Parece-nos uma ideia bastante feliz e que vai ao encontro do pensamento de Gustavo Gutierrez.

De seguida, analisaremos, sucessivamente, três dimensões da nova metodologia introduzida por Gutiérrez: os dois ‘momentos’ da TL, as suas mediações e o uso específico da Sagrada Escritura feito pela TL.

1.1 – Os dois ‘momentos’ da Teologia da Libertação

No primeiro capítulo do seu livro, *‘Teología de la Liberación – Perspectivas’*, Gustavo Gutiérrez expõe, com detalhe, os seus princípios metodológicos⁸⁰. A trave mestra da sua metodologia, conforme já pudemos ir descortinando, é a seguinte: num primeiro momento, a atenção deve ser dada à práxis histórica, assente no compromisso com os pobres; apenas num segundo momento é que entra em cena a teologia propriamente dita, enquanto reflexão sobre o mistério de Deus e sobre a sua vontade para cada um de nós e para a sua Igreja.

A teologia aparece assim como reflexão crítica sobre a práxis histórica, esta última considerada como o conjunto das práticas, compromissos e opções existenciais, transformadoras e libertadoras, tomadas por cada indivíduo ou comunidade na história humana concreta. Esta práxis pressupõe um ‘engajamento’ libertador, *i.e.*, uma adesão ao processo espiritual e político de libertação, que passa pelo compromisso com os mais pobres. Por sua vez, se este conjunto de práticas tiver a caridade no seu âmago, no seguimento de Cristo, poderá então designar-se por práxis ‘cristã’, de resto, na pegada de São Paulo, que, em *Gal 5, 6*, afirma que “a fé opera pela caridade”.

Para alicerçar e justificar espiritualmente a importância da práxis histórica, enquanto primeiro momento da TL, Gustavo Gutiérrez socorre-se de um antigo adágio jesuítico, atribuído a Jerónimo Nadal – *‘in actione contemplativus’* (‘contemplativo na acção’) -, assim como da espiritualidade do laicado, presente em muitos movimentos

⁷⁸ Cf. BOFF, Clodóvis – BOFF, Leonardo, *Teologia da Libertação no debate actual*, pp. 21-22.

⁷⁹ Cf. VATICANO II, *G.S. n.º43* e PAULO VI, *E.N. n.º29*.

⁸⁰ Ver GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación*, pp. 61-72.

eclesiais mais recentes, e correspectiva promoção da acção do cristão no mundo e, até, da valorização do profano⁸¹. A importância do discernimento dos ‘sinais dos tempos’, com origem mais recente no magistério de João XXIII e do Concílio Vaticano II, reforçam ainda este entendimento.

Finalmente, Gustavo Gutiérrez fala-nos ainda do redescobrimento da dimensão escatológica como outro importante factor que afirma o papel incontornável da práxis histórica. A este respeito, diz-nos o autor que:

“(...) se a história humana é, antes de mais, uma abertura ao futuro, ela surge como uma tarefa, como um que fazer político; construindo-a o homem orienta-se e abre-se para o dom que dá um sentido último à história: o encontro definitivo e pleno com o Senhor e com os demais homens. «Fazer a verdade», como diz o Evangelho, adquire assim um significado preciso e concreto: a importância da acção na existência cristã”⁸².

Neste primeiro momento da TL, associado à práxis, que temos visto até agora, entra também em jogo, aparentemente de modo paradoxal, a contemplação. Este aspecto é sobretudo desenvolvido por Gustavo Gutiérrez em obras posteriores à *‘Teología de la Liberación – Perspectivas’*, que temos acompanhado até agora. O ‘primeiro momento’ passa, assim, a ser um momento, não só de práxis histórica, mas também de contemplação. A este respeito, o autor dirá que: “contemplar e praticar é no seu conjunto o que chamamos ‘acto primeiro’; fazer teologia é um ‘acto segundo’. É necessário situar-se, num primeiro momento, no terreno da mística e da prática, apenas posteriormente é que poderá haver um discurso autêntico e respeitoso acerca de Deus”⁸³.

Concretizando esta ideia, Gutiérrez concluirá que a contemplação – que ele apresenta como o acto de estar amorosamente diante de Deus – e a prática ou práxis, enquanto compromisso e trabalho diário, constituem o momento de silêncio diante de Deus: “(...) podemos dizer por tudo isto que o momento inicial é o silêncio; a etapa seguinte é o falar”⁸⁴.

Analisaremos de seguida o segundo momento: o momento de reflexão crítica, o momento de ‘falar’ sobre Deus, a teologia propriamente dita.

⁸¹ Ver *Ibidem*, p.62.

⁸² Cf. *Ibidem*, p.65. Tradução nossa.

⁸³ Cf. *Idem*, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente – Una reflexión sobre el libro de Job*, p. 17. Tradução nossa.

⁸⁴ Cf. *Ibidem*. Tradução nossa.

No pensamento de Gustavo Gutiérrez, a teologia, além de dever constituir um pensamento crítico de si mesma, dos seus fundamentos, deverá também adoptar uma atitude crítica em relação aos condicionalismos económicos e sócio-culturais que envolvem as comunidades cristãs, à luz da Revelação. Isto implica uma abertura ao mundo e às questões que o atravessam. Deste modo, a teologia deverá assumir uma atitude crítica em relação à sociedade e à própria Igreja.

Este segundo momento, o momento da reflexão teológica, é o momento do discurso sobre Deus. Segundo Gutiérrez, duas linguagens, que se entrelaçam profundamente, deverão presidir a este discurso sobre Deus: a linguagem profética e a linguagem contemplativa⁸⁵.

A mensagem profética tem duas dimensões: uma dimensão de anúncio e uma dimensão de denúncia. Na primeira está em causa o anúncio da presença de Deus no mundo e no meio dos homens, um Deus que faz caminho connosco na história humana. Efectivamente, mais que pressagiar o futuro, o verdadeiro profeta é aquele que sabe ler e discernir, através dos ‘sinais dos tempos’, a vontade de Deus para os diferentes momentos históricos e seus desafios, em fidelidade ao Evangelho. A dimensão da denúncia, por sua vez, revela-se na capacidade de não calar diante do mal, do pecado, da injustiça flagrante. Por isso se fala na ‘coragem’ da denúncia profética. É uma linguagem de exigência.

A dimensão da denúncia, por sua vez, só faz sentido enquadrada no anúncio da benevolência, do favor e da misericórdia de Deus, sob pena de não haver esperança, virtude especificamente cristã.

Para Gutiérrez, no centro da mensagem profética encontra-se a relação entre Deus e os pobres. Na Sagrada Escritura, o Senhor está sempre atento ao pobre, escutando-o quando mais ninguém lhe liga, quando todas as portas se fecham diante dele. O carácter profético da mensagem dos profetas bíblicos baseia-se na Aliança e nesta o compromisso com os pobres é fundamental.

Sucede que a linguagem profética não é suficiente e é aqui que a dimensão contemplativa se faz presente. Torna-se imperioso enraizar que tudo vem de Deus, aceitando a sua vontade. A gratuidade e a liberdade soberana de Deus tornam-se então patentes. O amor de Deus não se deixa encerrar em nenhum sistema de prémios e castigos, tão ao jeito do mundo dos homens, como se constata no livro de Job. Falando

⁸⁵ Ver, *Ibidem*, pp. 59-168.

deste personagem, Gutiérrez refere que, afinal, depois de todas as dificuldades e provas por que irá passar, Job chega ao ponto de acreditar “por nada” e aí se chega ao amor gratuito ou totalmente desinteressado, que se percebe através da contemplação: “O amor de Deus, como todo o amor, não se move num universo de causas e efeitos, mas no da liberdade e da gratuidade”⁸⁶.

Assim se explica que o pobre seja amado preferencialmente por Deus. Não é que o pobre seja superior de um ponto de vista moral ou religioso, mas é-o simplesmente pelo seu estado de pobreza, marginalidade e abandono, uma situação contrária à vontade de Deus. O fundamento último deste ‘privilegio’ não está, pois, nos méritos do pobre, mas sim no próprio Deus, concretamente na gratuidade e universalidade do seu amor.

Não deixa de ser curioso constatar como a dimensão contemplativa – *i.e.* a escuta, a adoração, o assombro perante o amor de Deus -, em Gutiérrez, tanto se faz presente no ‘primeiro momento’ da TL – um momento em que o autor junta a mística e a práxis -, como no ‘segundo momento’ da TL, momento de reflexão e discurso sobre Deus. A tradicional dicotomia *vita activa* vs *vita contemplativa* aparentemente é suspensa por Gutiérrez, ao juntar, no ‘primeiro momento’ da TL, contemplação e acção.

1.2 – A Teologia da Libertação e as suas mediações

Gerhard L. Müller, na sua obra ‘Ao lado dos pobres’, em co-autoria com Gustavo Gutiérrez, distingue, no universo da TL, três tipos de mediação: a mediação sócio-analítica; a mediação teológico-hermenêutica; e a mediação pastoral⁸⁷.

Seguindo esta sistematização e começando pela análise da mediação sócio-analítica, verifica-se que, um dos elementos característicos da metodologia que aqui nos ocupa prende-se com a importância atribuída, no contexto da TL, ao contributo das ciências sociais.

Esta importância advém, na perspectiva de Gustavo Gutiérrez, do facto da reflexão sobre a Palavra de Deus se encontrar necessariamente ligada à forma como ela é vivida e anunciada nas comunidades cristãs de hoje, sob pena de ineficácia na vida das

⁸⁶ Cf. *Ibidem*, p.160. Tradução nossa.

⁸⁷ Ver MÜLLER, Gerhard L. - GUTIÉRREZ, Gustavo, *Ao lado dos pobres*. Prior Velho: Ed. Paulinas, 2014, pp. 99-125.

pessoas⁸⁸. Urge, pois, conhecer a situação de vida e as condições sócio-políticas das comunidades cristãs, em particular das classes mais marginalizadas e pobres da América Latina, onde, de resto, se encontra o foco de interesse principal do autor.

Ora, para avaliar a realidade social e em particular as situações de pobreza e suas causas, bem como os modos de a superar, o contributo das ciências humanas e sociais revela-se da maior importância. A ideia é a de que o anúncio do Evangelho e a consequente reflexão teológica serão tanto mais frutuosos quanto melhor se conhecer, cientificamente, o meio político, social e económico onde vivem os destinatários da evangelização. Daí a importância para a teologia, para além da filosofia, a tradicional *'ancilla theologiae'*, de disciplinas como a psicologia, a antropologia, a sociologia, a ciência e economia política, o direito, as ciências da comunicação, entre outras.

Mas, em Gutiérrez, o papel das ciências sociais deve ser considerado sempre a título de instrumento/auxílio para a teologia. Não está em causa qualquer identificação da teologia com um método de análise social ou com um pensamento filosófico determinado, sem prejuízo de haver algumas influências ideológicas na TL a este nível⁸⁹.

O marxismo, por exemplo, irá ser utilizado como método de análise social por parte de Gutiérrez, ainda que o autor tenha tido sempre o cuidado de distinguir claramente dois planos: uma coisa é o uso instrumental da análise social marxista, algo que ele admite fazer; outra coisa é a aceitação da ideologia totalizante e ateia marxista, algo incompatível com a fé cristã, como o próprio admite⁹⁰.

É de assinalar que Gustavo Gutiérrez não envereda, de modo nenhum, pela ideia ingénua de que a ciência nunca se equivoca ou que tem resposta para tudo, ainda para mais no plano das realidades sociais. O autor é, de resto, muito claro a este respeito, quando diz que:

“O ‘científico’ não se subtrai ao exame crítico, antes pelo contrário, submete-se a ele. A ciência avança por hipóteses, as quais explicam de modo diverso uma mesma realidade. De maneira que dizer ‘científico’ significa precisamente sustentar que se submete à

⁸⁸ Ver GUTIÉRREZ, Gustavo, ‘Théologies et sciences sociales’. In *Théologies de la Libération – documents et débats*. Paris: CERF-Centurion, 1985, p. 183.

⁸⁹ Será o caso típico da ‘teoria da dependência’ ou do paradigma da ‘luta de classes’, aplicada ao contexto sócio-político e económico da América Latina por parte de Gustavo Gutiérrez, entre outros teólogos da libertação.

⁹⁰ Ver BROWN, Robert M., *Gustavo Gutiérrez: An Introduction to Liberation Theology*, p.94.

discussão e crítica permanente. Isto vale de modo especial no campo, sempre cheio de novidades e mudanças, das realidades sociais”⁹¹.

Mas, não há dúvida que a receptividade dos teólogos da libertação e, desde logo, de Gustavo Gutiérrez, em relação às ciências humanas e sociais, no seu diálogo com a teologia, é uma imagem de marca da TL. Tudo isto em consonância, podemos acrescentar, com o espírito do Concílio Vaticano II, concretamente no que concerne à sua afirmação do princípio da justa autonomia das realidades terrestres⁹².

Ainda no âmbito desta matéria, Clodóvis Boff também faz referência à chamada ‘Mediação Sócio-Analítica’⁹³. Com esta expressão, este autor pretende afirmar que, para uma teologia que vise a práxis, como a TL, as ciências sociais não podem deixar de exercer uma necessária função de mediação teórica. Por isso, afirma: “não há teologia a partir e em função da práxis (política) senão por uma Mediação Sócio-Analítica” e, mais adiante, “Quando falamos em ‘Mediação Sócio-Analítica’, queremos dizer que as análises e estudos em geral das ciências do social são mediação (teórica) para a prática da fé”⁹⁴.

As relações entre a teologia e as ciências sociais estão determinadas pela existência e exigências da práxis cristã. Por isso, um teólogo da libertação deverá ser conhecedor das ciências que se ocupam do estudo e análise das sociedades, com as suas estruturas políticas e económicas específicas. Sem a vinculação da teologia e da práxis por intermédio da mediação sócio-analítica, a teologia correria o risco de cair no mero academicismo, quando o que se pretende é uma teologia ‘engajada’, no dizer do autor, que toma opção pelos grupos sociais abandonados e oprimidos.

Os próprios meios de comunicação social também desempenham um importante papel nesta mediação entre sociedade civil e teologia. É de destacar, a este propósito, o que diz a conferência de *Medellín*. Sem prejuízo de *Medellín* estar bem ciente que em muitas situações os meios de comunicação social estão em mãos de grupos políticos e económicos interessados em manter o *statu quo* social, reconhece, contudo, que “Na América Latina, os meios de comunicação social são um dos factores que mais contribuíram e contribuem para despertar a consciência das grandes massas sobre as

⁹¹ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *La verdad os hara libres*, pp. 76-77. Tradução nossa.

⁹² Ver VATICANO II, *G.S. n.º36*.

⁹³ Ver BOFF, Clodóvis, *Teologia e Prática – Teologia do Político e suas mediações*, pp. 42ss.

⁹⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 43 e 46.

suas condições de vida, suscitando aspirações e exigências de transformações radicais.”⁹⁵.

A outra mediação de que fala Gerhard Müller, à hora de ‘fazer’ a TL, é a mediação teológico-hermenêutica. Esta mediação ensina-nos que a experiência da exploração e a análise das suas circunstâncias históricas e sociais devem ser interpretadas à luz da Revelação cristã. Os testemunhos bíblicos – o Êxodo (AT) e o agir do Reino de Deus (NT), em particular -, mostram-nos um Deus criador, que escolhe a história humana enquanto lugar do seu agir salvífico.

O homem separou-se de Deus pelo pecado, mas Deus não desiste da sua redenção e da sua libertação de todas as condições escravizadoras produzidas pelo próprio homem. Por outras palavras, Deus não desiste de libertar o homem dos seus ídolos e falsos deuses. E escolhe o seu Filho para esta tarefa decisiva: Jesus Cristo é o princípio hermenêutico da fé. É Jesus Cristo que opera tudo em todos, conforme podemos compulsar das palavras de Gustavo Gutiérrez:

“(…) do ser humano a Deus e de Deus ao ser humano, da história à fé e da fé à história, da palavra humana à palavra de Deus e da palavra do Senhor à palavra humana, do amor fraternal ao amor do Pai e do amor do Pai ao amor fraternal, da justiça humana à santidade de Deus e da santidade de Deus à justiça humana”⁹⁶.

Chegamos, por fim, à mediação pastoral. É na acção pastoral da Igreja que desembocam a análise sócio-analítica e as reflexões teológicas. Efectivamente, como nos recordam Gerhard Müller e Gustavo Gutiérrez, a Igreja só pode ser Igreja de Deus se não tiver como meta apenas a própria subsistência e influência. A Igreja tem que ser Igreja para os outros e por isso deverá comprometer-se com o agir histórico libertador de Deus.

Ao falarmos deste tipo de mediação, estamos a encarar uma das dimensões mais importantes da TL, que é a da sua dimensão pastoral. O seu ponto de partida é, fundamentalmente, a vida da Igreja, a acção de ‘pastoreio’ propriamente dita, guiando e orientando os fiéis nos diferentes desafios que se lhe apresentam e nas diferentes fases da sua vida, o compromisso dos cristãos, a realidade humana na qual a Igreja exerce a sua missão.

⁹⁵ Cf. CELAM, *Medellín*, 16. Medios de Comunicación Social, I. Situación, 2. In *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, p. 205. Tradução nossa.

⁹⁶ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *La force historique des pauvres*, p. 47. Tradução nossa.

A este nível pastoral, uma marca incontornável da TL diz respeito à proliferação das CEB na América Latina, que, de certo modo, vieram concretizar, neste continente, a eclesiologia conciliar da comunhão. A elas é dedicado o nº58 da *Evangelii Nuntiandi*, do Papa Paulo VI, que as reconhece como instrumentos de evangelização válidos e actuais, mas que ao mesmo tempo chama a atenção para alguns abusos, verificados nalgumas CEB espalhadas pela América Latina, tais como a ideologização política, o sectarismo ou a crítica excessiva e injusta da Igreja ‘institucional’.

As CEB constituíram pequenas comunidades de raiz, com um foco prioritário na evangelização e na promoção humana e social e tiveram uma importância incontornável na acção pastoral da Igreja latino-americana. Entre as suas áreas de acção, poderemos destacar as seguintes: a oração e a leitura da Palavra de Deus; o apoio mútuo e solidariedade; a alfabetização (sobretudo nos meios rurais) e o ensino em geral; a animação litúrgica; a promoção dos ministérios laicais (no acompanhamento e na consolação ou na justiça e solidariedade); a catequese; a organização de centros de defesa dos direitos humanos; os movimentos de estudantes; a pastoral operária; a organização de encontros e conferências; e a reflexão e a acção política cristã⁹⁷.

Medellín também se dedica às CEB, mormente quando apela a um incremento destes movimentos de raiz popular, particularmente nas paróquias rurais ou nas zonas urbanas mais marginais, mas sempre em comunhão com o respectivo bispo diocesano⁹⁸.

Mais tarde, *Puebla* também irá reconhecer a acção positiva das CEB, ao nível do seu compromisso com os pobres e em reconhecimento do seu potencial evangelizador junto das massas populares.

1.3 – A Sagrada Escritura

O recurso abundante à Sagrada Escritura é uma abordagem metodológica típica em Gustavo Gutiérrez e noutros teólogos da libertação, o que, sem dúvida, também deve muito ao espírito conciliar, que voltou a sublinhar a importância da Sagrada Escritura na vida da Igreja e de cada crente em concreto, após séculos de relutância

⁹⁷ No Brasil, as CEB também estiveram na base das ‘Escolas Radiofónicas’, que tiveram um papel extremamente eficaz na alfabetização das populações rurais e na formação de novas comunidades cristãs.

⁹⁸ Ver CELAM, *Medellín*, “Evangelización y crecimiento de la fe: 6 Pastoral popular: III Recomendaciones pastorales”, nº13, p. 136.

católica em promover a leitura bíblica junto dos leigos⁹⁹. Gutiérrez é particularmente pródigo na utilização da Sagrada Escritura no campo da ética social, nomeadamente a propósito do princípio da opção preferencial pelos pobres.

Apesar de São Paulo expressamente afirmar que “Toda a Escritura é inspirada por Deus e adequada para ensinar, refutar, corrigir e educar na justiça” (2 Tim 3,16), a utilização da Sagrada Escritura não está isenta de riscos – ao nível hermenêutico –, conforme iremos analisar no capítulo relativo às reacções à TL, mas não deixa de ser uma imagem de marca em Gutiérrez. Uma das suas ideias operativas fundamentais neste domínio é a de que, em relação à Bíblia, os fiéis não são meros leitores, antes, são também objecto de leitura e interpelação pelo próprio texto sagrado.

A esta temática, Gutiérrez dedica expresamente uma obra: *‘Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente – Una reflexión sobre el libro de Job’*¹⁰⁰. Na perspectiva do autor, a inocência de Job ajuda-nos a compreender a inocência de um povo crente e/mas oprimido, que se vê em situação de miséria e de abandono, de morte prematura. Job acaba por ser porta-voz, não apenas da sua experiência pessoal, mas de toda a humanidade oprimida pelas vicissitudes deste mundo, pelo pecado e pela morte.

Neste livro bíblico revela-se uma linguagem própria sobre Deus, a partir de uma situação limite: o sofrimento do inocente. A partir daqui, o autor volta a colocar a questão central da TL: “Como falar de Deus desde a pobreza e o sofrimento? Esta é a questão que o livro de Job nos coloca”¹⁰¹.

Particularmente em *Job 24, 1-14* – sobre a liberdade dos maus e o seu castigo –, apresenta-se um tipo de pobreza que não é fruto do destino ou de causas inexplicáveis. Antes, resulta de uma situação provocada pela maldade de alguns, que exploram e despojam o pobre. Assim, em muitos casos, o sofrimento inocente também aponta para culpados.

As questões de justiça social nos profetas antigos de Israel também serão muito trabalhadas por Gutiérrez, particularmente nos livros de Isaías e de Amós¹⁰². O profeta

⁹⁹ Ver, por exemplo, entre os documentos conciliares, a Constituição *Dei Verbum*; ou a revalorização da imagem da Igreja enquanto ‘Povo de Deus’, que nos aparece no Capítulo II da Constituição *‘Lumen Gentium’*; ou, ainda, a importância que a Sagrada Escritura assume na Constituição *‘Gaudium et Spes’*.

¹⁰⁰ Este livro, já citado anteriormente, tem a sua origem numa conferência dada por Gustavo Gutiérrez durante as Jornadas de Reflexão Teológica, organizadas pelo Departamento de Teologia da Universidade Católica de Lima (Peru), em 1980.

¹⁰¹ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente – Una reflexión sobre el libro de Job*, p. 49. Tradução nossa.

¹⁰² Francolino Gonçalves distingue dois sistemas éticos no Antigo Testamento, de que YHWH é autor, fundamento e garante. Um funda-se na criação, obra de YHWH, sendo por natureza universal. Está presente nos escritos sapienciais mais antigos e nos discursos de Amós e de Isaías. Estes dois profetas

Isaias será muito citado no campo da justiça e da denúncia da idolatria. Para este profeta, o verdadeiro culto ao Deus da vida implica a prática da justiça, conforme se retira de *Is 58,6-7*, só para dar um exemplo. Quanto à idolatria – que, na óptica de Gutiérrez, constitui o pecado por excelência na Sagrada Escritura –, ela é inteligentemente denunciada pelo profeta, que lhe aponta os seus pés de barro: afinal, toda a idolatria é de produção humana (*Is 44, 14.16-17*).

A este propósito, Gutiérrez irá chamar a atenção para três notas centrais de toda a idolatria: a confiança que se lhe empresta; o facto de ser resultado de uma acção humana (o ídolo é de produção humana); e, finalmente, o longo cortejo de vítimas (humanas) que implica¹⁰³.

O paradigma da idolatria encontra-se no culto de ‘*Mammon*’, palavra hebraica que designa o deus das riquezas. A idolatria do dinheiro constitui uma manifestação da recusa de Deus¹⁰⁴. Este tema será muito explorado pelo autor, conforme teremos ocasião de verificar ao longo deste trabalho.

Amós será outro profeta muito citado por Gustavo Gutiérrez. Começando pelos oráculos contra Israel, vislumbramos nos escritos do profeta dois grandes temas no campo da justiça social: por um lado, a situação de exploração e de opressão dos pobres, marginalizados e desafortunados em geral; por outro, a crítica ao luxo e ostentação das classes dirigentes¹⁰⁵.

Intimamente ligado à problemática da injustiça social, encontramos a denúncia, por parte de Amós, da incompetência e corrupção endémicas das principais instituições do reino de Israel: a monarquia, o poder judicial e a instituição cultural. Ora, esta matéria será também aprofundada por Gustavo Gutiérrez, adaptando-a ao seu contexto histórico, à hora de denunciar a violência institucionalizada e a opressão das oligarquias políticas e económicas da América Latina, bem como do sistema capitalista internacional.

julgam Israel e Judá, não em nome das suas leis nacionais, mas em nome de normas éticas fundadas na criação, que, por isso, se aplicam a todos os povos (ver *Am 6,12* e *Is 5,20*). O outro sistema ético funda-se na história das relações entre YHWH e o seu povo, Israel – em particular na libertação de Israel da escravidão do Egipto –, sendo por natureza particular. Expressa-se sobretudo nas leis do Pentateuco, mas também nos livros históricos e nalguns livros proféticos, como Oseias e Jeremias (ver GONÇALVES, Francolino, ‘Uma ética universal a partir do Antigo Testamento?’). In *Didaskalia*, Vol. XLVI, Fasc. 1, 2016, Universidade Católica Editora, 13-43).

¹⁰³ Ver GUTIÉRREZ, Gustavo, *Le Dieu de la vie*. Paris: CERF, 1986, pp. 41-47.

¹⁰⁴ Cf. *Mt 6, 24; 13, 22; Lc 16, 9-15; Col 3, 5; Ef 5, 5*.

¹⁰⁵ Destacamos *Am 2; 3; 5; 6; 8*.

As outras grandes fontes de inspiração bíblicas de Gustavo Gutiérrez e que marcam todo o seu trabalho dizem respeito ao Êxodo, ao Reino de Deus e à Páscoa cristã.

O Deus que se revela em *Ex 3, 13-15* é um Deus que não tem passado: Ele é Aquele que É. Mas é também um Deus que está presente na história: Ele é o Deus dos nossos pais. E este Deus que se revela a Moisés tem uma missão clara: a libertação do Povo de Israel da casa de servidão do Egito. O Deus que se revela é, pois, um Deus que está atento aos mais pequenos e aos mais frágeis, que escuta o clamor dos pobres, um Deus libertador dos oprimidos.

O Êxodo é a experiência histórica da libertação da opressão exercida pelos egípcios e a grande marcha em direcção à Terra Prometida. Trata-se de um acontecimento fundador que exprime a fé de um povo que, na história humana, e à sombra do braço de YHWH, se liberta do jugo do faraó.

A missão de Jesus irá manter este traço libertador dos oprimidos e de extensão da evangelização aos pobres, conforme se depreende de *Lc 4, 18-19*, que por sua vez cita *Is 61, 1-3*. Jesus irá pregar o Deus do Reino: “A resposta de Deus à interrogação «Onde está Deus?» consiste em afirmar que Deus é o Deus do Reino; e o Reino é a expressão daquilo que o Evangelho apela de vontade de Deus (...) o Reino do amor de Deus, o reino do Senhor sobre o mundo, é essa a vontade do Pai”¹⁰⁶. E a ética do Reino, uma vez que Deus é amor e vida, consiste em dar a vida e não a morte. Ser-se seguidor de Cristo – que implica a justiça – é dar vida; ser-se injusto é matar (*Sir 34, 20-22*).

Este tema da vida liga-se com naturalidade à Páscoa do Senhor, em particular à Ressurreição. Sermos testemunhas da Ressurreição de Cristo significa dar a vida. Gustavo Gutiérrez explicita o que quer dizer com ‘dar a vida’: “Quer dizer dar a vida na sua integralidade: dar o pão ao pobre, ajudar um povo a se organizar, lutar pelos seus direitos menosprezados, preocupar-se da saúde dos marginalizados, pregar o Evangelho, ensinar o catecismo, perdoar ao irmão, celebrar a Eucaristia, orar, dar a nossa própria vida”¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Le Dieu de la vie*, p. 50. Tradução nossa.

¹⁰⁷ Cf. *Ibidem*, p. 90. Tradução nossa.

2 – A ‘Libertação’

Este conceito surge, claramente, como a intuição mais marcante da teologia inaugurada por Gustavo Gutiérrez.

O autor atribui à expressão ‘Libertação’ três níveis de significado, que se condicionam mutuamente, mas que não se confundem. Assim, distingue a libertação política, a libertação do homem na história e a libertação numa perspectiva teológica, enquanto libertação do pecado e entrada em comunhão com Deus¹⁰⁸.

No caso da libertação política, esta visaria expressar um processo revolucionário – económico, social e político – de emancipação das classes sociais mais oprimidas, sublinhando o seu aspecto conflituoso e de confronto social. Face a esta realidade, a política ‘*desarrollista*’ (‘desenvolvimentista’) acaba por se revelar, na opinião do autor, como ineficaz e criadora de falsas esperanças.

Segue-se a concepção da história como um processo de libertação do homem, no qual este vai assumindo conscientemente e crescentemente o seu próprio destino. Conduzirá, afinal, a uma revolução cultural permanente, à construção de uma sociedade qualitativamente diferente e a um ‘homem novo’.

Por fim, numa perspectiva teológica, a libertação é equacionada com a própria pessoa de Cristo, que vem ao mundo libertar o homem do pecado, raiz de toda a ruptura da amizade com Deus e com o próximo, raiz de toda a injustiça e opressão.

Em seguida, iremos analisar estes diferentes níveis de significado de ‘Libertação’ na óptica de Gustavo Gutiérrez. Por motivos metodológicos, e pelas interconexões que apresentam entre si, julgamos por bem juntar, num único ponto, a libertação política e a libertação do homem na história.

2.1 – A libertação política e a libertação do homem na história

Conforme já vimos atrás, na conferência de Chimbote, no Peru, em Julho de 1968, Gustavo Gutiérrez, na altura capelão dos movimentos católicos estudantis do Peru, altera o tema da sua comunicação – que estava inicialmente previsto versar sobre o tema da ‘Teologia do Desenvolvimento’ – para o da ‘Teologia da Libertação’.

¹⁰⁸ Ver *Idem, Teología de la Liberación - Perspectivas*, pp. 91-92 e 224-225.

Na sua obra matriz – ‘*Teología de la Liberación – Perspectivas*’ -, o autor procede à distinção entre desenvolvimento e libertação¹⁰⁹. Gustavo Gutiérrez começa por referir três etapas na noção de desenvolvimento. Existe uma primeira etapa, economicista, que encara o desenvolvimento meramente como crescimento económico, aumento da riqueza e/ou elevação dos níveis de bem-estar. Na sua óptica, a isso se reduz, grosso modo, a via capitalista do desenvolvimento. Posteriormente, foi-se afirmando uma outra perspectiva, mais ampla. Nesta perspectiva, o desenvolvimento já é visto como um processo global que compreende aspectos económicos, é certo, mas que passa também a compreender aspectos sociais, políticos e culturais. A partir daqui se chegou, depois, a uma concepção humanista do ‘desenvolvimento’. É a terceira etapa.

Ora, é precisamente a perspectiva humanista do desenvolvimento que potencia o advento da libertação: “Este enfoque de tipo humanista tenta colocar a noção de desenvolvimento num contexto mais amplo: numa visão histórica em que a humanidade aparece assumindo o seu próprio destino. Mas isto conduz justamente a uma mudança de perspectiva que (...) preferiríamos designar com a expressão *libertação*”¹¹⁰.

Para o autor, a perspectiva desenvolvimentista (‘*desarrollista*’), particularmente no contexto sócio-político da América Latina da sua época, ainda que inicialmente bem intencionada, deixava muito a desejar e, sobretudo, revelou-se totalmente ineficaz.

Se é certo que os esforços desenvolvimentistas da América Latina na década de 50 despertaram algumas esperanças¹¹¹, o facto de não terem atacado a raiz dos problemas sociais e económicos determinou o desenlace final: o fracasso. E qual era a raiz desses problemas na óptica de Gustavo Gutiérrez? Globalmente, o autor identifica, como raiz desses problemas, a situação de dependência dos países latino-americanos face aos grandes países industrializados, no quadro do sistema capitalista internacional.

Efectivamente, as políticas desenvolvimentistas moviam-se dentro do quadro institucional vigente. Deste modo, evitavam-se cuidadosamente atacar os grandes interesses económicos internacionais e os dos seus aliados naturais, os grupos nacionais dominantes nos países da América Latina.

¹⁰⁹ Ver *Ibidem*, pp. 73-92.

¹¹⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 77-78. Tradução nossa.

¹¹¹ A década de 50 caracteriza-se, na América Latina, por um grande optimismo nas possibilidades de alcançar um desenvolvimento económico auto-sustentado, que passava por sair da etapa do ‘crescimento para fora’ (exportação de produtos primários e importação de produtos manufacturados), que fazia dos povos latino-americanos países exclusivamente dependentes do comércio exterior. Iniciar-se-ia, então, um ‘desenvolvimento interno’ que, mediante a redução das importações, a ampliação do mercado interno e uma maior industrialização, conduziria a uma sociedade mais forte e independente.

Os países pobres da América Latina tomam então consciência que o seu estado de subdesenvolvimento não é senão o subproduto do desenvolvimento de outros países, devido ao tipo de relação de dependência existente. A dinâmica da economia capitalista levaria ao estabelecimento de um centro e de uma periferia, gerando, em simultâneo, progresso e riqueza para os grandes países capitalistas e desequilíbrios sociais, tensões políticas e pobreza para os demais. Está aqui em causa a chamada ‘teoria da dependência’, um tema que será particularmente tratado por Fernando Henrique Cardoso e que será muito popular entre os teólogos da libertação, entre os quais o próprio Gutiérrez¹¹².

A este propósito e citando um estudo de F. C. Weffort, publicado no Chile, em 1968, sobre ‘As classes populares e o desenvolvimento social’, Gustavo Gutiérrez dirá que “Os países latino-americanos são «originária e constitutivamente dependentes»”¹¹³.

Adoptando a teoria da dependência, para Gustavo Gutiérrez – que vê no enfrentamento entre as nações dependentes e as nações dominantes um reflexo, a nível internacional, do paradigma da luta de classes –, um verdadeiro e autêntico desenvolvimento autónomo da América Latina torna-se inviável dentro do quadro do sistema capitalista internacional. Por isso, concluirá que:

“Unicamente uma quebra radical do presente estado de coisas, uma transformação profunda do sistema de propriedade, o acesso ao poder da classe explorada, uma revolução social que rompa com essa dependência, pode permitir a passagem a uma sociedade distinta, a uma sociedade socialista”¹¹⁴.

Estava inaugurado o movimento de libertação política na América Latina, um movimento de ruptura e não de mera reforma, ao contrário do propugnado pelo ‘desarrollismo’, caracterizado pelo processo de radicalização política, de cariz claramente socialista: “Entre os grupos e pessoas que levantaram a bandeira da

¹¹² Citado por Gustavo Gutiérrez, Fernando Henrique Cardoso define assim a noção de dependência económica: “As relações de dependência supõem a inserção das estruturas de modo especificamente desigual: a expansão do mercado mundial criou relações de dependência (e de dominação) entre as nações e deste modo estabeleceu diferenças no interior da unidade constituída pelo sistema capitalista internacional” (Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación – Perspectivas*, p.132. *Op. citada*. Tradução nossa).

¹¹³ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación - Perspectivas*, p. 131. Tradução nossa.

¹¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 79. Tradução nossa.

libertação latino-americana, a inspiração socialista é maioritária e representa a via mais fecunda e de maior alcance”¹¹⁵.

Este movimento de libertação na América Latina, por sua vez, não se deverá ficar apenas pela superação da dependência económica, social e política. Efectivamente, Gustavo Gutiérrez defende, por intermédio deste movimento de libertação, a irrupção de uma sociedade qualitativamente diferente, na qual o ser humano se veja livre de toda a servidão e na qual seja agente do seu próprio destino. Nasceria assim o ‘homem novo’, cuja força e legitimidade estaria assente numa permanente revolução cultural, que assumiria os valores das classes oprimidas¹¹⁶.

2.2 – A libertação numa perspectiva teológica

A palavra matriz de ‘libertação’ é, como se sabe, a palavra ‘liberdade’. Concretamente, no mundo cristão, apela-se à liberdade de Cristo. O texto de *Gal 5,1* assume aqui um papel muito importante, quando o Apóstolo escreve “Foi para a liberdade que Deus nos criou”. E somos livres para quê? Livres para amar. É a partir daqui que Gustavo Gutiérrez dirá, concretizando: “A plenitude da libertação – dom gratuito de Cristo – é a comunhão com Deus e com os demais homens”¹¹⁷.

Gustavo Gutiérrez encara a libertação como um processo em acção na história, particularmente activo na América Latina, e ao qual a Igreja começa paulatinamente a aderir. Partindo de textos do magistério da Igreja como a encíclica *Mater et Magistra* e a encíclica *Pacem in terris*, ambas de João XXIII, assim como a constituição pastoral *Gaudium et spes*, documento do Concílio Vaticano II, o autor dirá que, nestes documentos, se denota um esforço da Igreja no sentido de sair de uma situação de poder e de mentalidade de gueto, quando insistem na urgência de se suprimirem os desequilíbrios provocados por uma ordem injusta. Isto é feito nos referidos textos magisteriais, desde logo, quando se sublinha que o desenvolvimento económico deve estar orientado para o serviço do ser humano.

A constituição *Gaudium et spes*, em particular, chega a falar no nascimento de “um novo humanismo, no qual o homem se define primariamente pela sua

¹¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 140. Tradução nossa.

¹¹⁶ Ver *Ibidem*, pp. 142-143.

¹¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 91. Tradução nossa.

responsabilidade perante os seus irmãos e perante a história”¹¹⁸; e, noutro ponto, na superação da ética individualista, através do investimento pessoal na justiça e na caridade das relações sociais, de modo a se almejarem, “homens realmente novos e artífices da nova humanidade, com o auxílio necessário da graça divina”¹¹⁹.

A encíclica *Populorum progressio*, do Papa Paulo VI, por sua vez, dá um passo mais, ao referir-se, no seu n.º 14, à necessidade de se servir o “desenvolvimento integral” do homem, conceito este evocativo da filosofia de Jacques Maritain.

Para Gustavo Gutiérrez, contudo, e apesar de considerar que a Igreja está no bom caminho, havia que ir mais longe. A seu juízo, a constituição *Gaudium et spes*, ao evitar enfrentar os aspectos sociais conflituosos e não assumir posição – não tomar partido, subentenda-se – no confronto entre classes sociais e entre países, passou ao lado de uma proposta de libertação “plena e verdadeira”¹²⁰.

De resto, podemos desde já adiantar que, nas duas únicas ocasiões em que a constituição *Gaudium et spes* fala em ‘libertação’, no seus nn. 10 e 20, respectivamente, é para lamentar que esta expressão seja entendida exclusivamente como fruto do esforço humano e que esteja reduzida a um horizonte puramente económico e social.

Mesmo em relação à encíclica *Populorum progressio*, de Paulo VI, que Gustavo Gutiérrez reconhece como estando um passo à frente no seu tempo – como quando denuncia o “imperialismo internacional do dinheiro”, na senda de Pio XI¹²¹, ou quando reconhece que “há situações cuja injustiça clama ao céu”¹²² –, não deixa, contudo, de considerar que se trata de um documento que se dirige primacialmente aos grandes deste mundo, para que estes procedam às reformas que se impõem no campo da justiça social e do equilíbrio das relações internacionais.

Ora, na óptica (revolucionária) da libertação, defendida por Gutiérrez, o Papa Paulo VI havia de se ter dirigido directamente às massas oprimidas, encorajando-as a romper com a actual ordem injusta, deste modo assumindo o controlo do seu próprio destino¹²³.

O tema da libertação irá ser tratado de modo mais directo, ainda que sobretudo em termos de conteúdo e não tanto de explicitação semântica, na ‘Mensagem de Alguns

¹¹⁸ Cf. VATICANO II, *G.S.* n.º 55.

¹¹⁹ Cf. *Ibidem*, n.º 30.

¹²⁰ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación - Perspectivas*, p. 88. Tradução nossa.

¹²¹ Cf. PAULO VI, *P.P.* n.º 26.

¹²² Cf. *Ibidem*, n.º 30.

¹²³ A Encíclica *Populorum progressio*, no seu n.º 31, é clara ao rejeitar, por princípio, o caminho revolucionário.

Bispos do Terceiro Mundo' ('Mensagem'), de 15 de Agosto de 1967, e, sobretudo, na conferência de *Medellín* (1968).

A 'Mensagem' pretende encadear-se directamente na encíclica *Populorum Progressio*, de Paulo VI, e dirige-se explicitamente a todos aqueles que sofrem e lutam pela justiça, reconhecida como condição indispensável para a paz. Destacamos desta carta o apelo à Igreja, para que denuncie toda a ordem social e económica que não assegure o bem comum e a justiça, mesmo que essa atitude implique a renúncia a privilégios e benesses; simultaneamente, a Igreja deve mostrar-se disponível para colaborar com outros sistemas, mais justos e melhor adaptados às necessidades sociais e políticas do seu tempo.

Contudo, o documento é claro quando diz que a Igreja deve rejeitar, quer o capitalismo e o imperialismo quer o colectivismo totalitário e o ateísmo de Estado. Efectivamente, "Deus e a verdadeira religião estão sempre com aqueles que procuram promover uma sociedade mais equitativa e fraternal entre todos os filhos de Deus, na grande família humana"¹²⁴.

Por seu lado, nas declarações de *Medellín* já transparece mais explicitamente a linguagem incisiva própria do movimento da libertação. Essas declarações expressam inequivocamente a solidariedade da Igreja com os pobres e marginalizados na realidade latino-americana. A situação de injustiça e opressão que aí se vive é designada textualmente como "violência institucionalizada" e "situação de pecado"¹²⁵.

Medellín faz-se ainda eco da teoria da dependência, ao reconhecer a situação neocolonial vivida pelos países latino-americanos, pois, para o episcopado desta região, os grandes centros de decisão económica mundial acham-se todos fora do subcontinente latino-americano, conforme se pode compulsar no documento sobre a 'Paz', em *Medellín* (nn. 65-69). Nesta conferência geral do episcopado latino-americano também se propugna expressamente por uma "educação libertadora"¹²⁶.

Partindo de *Medellín*, Gustavo Gutiérrez diz-nos que o processo de libertação requer, finalmente, a participação activa dos oprimidos¹²⁷. Com efeito, é aos pobres que toca o papel de protagonistas da sua própria libertação.

¹²⁴ Cf. CÂMARA, Hélder [et al.], 'Message de quelque évêques du Tiers-monde', n°14. In *La Documentation Catholique*. Tradução nossa.

¹²⁵ Cf. CELAM, *Medellín*, 'Paz', nn. 72 e 73, respectivamente. In *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Tradução nossa.

¹²⁶ Cf. *Ibidem*, 'Educación', n°94. Tradução nossa.

¹²⁷ Ver *Ibidem*, 'Paz', n°73.

Na óptica de Gustavo Gutiérrez, tendo por pano de fundo o documento sobre a ‘Pobreza’, em *Medellín* (nn.208-213), fica ademais bem claro que a pobreza na Igreja é uma forma de expressar solidariedade com os oprimidos, além de protesto contra a opressão. Entre as linhas principais de uma Igreja pobre, destacam-se: o repto da evangelização dos pobres; a denúncia da injustiça; um estilo de vida simples; o espírito de serviço; e a liberdade face a enfeudamentos temporais e conivências – pouco evangélicas – com os poderes do mundo.

Dentro do tema da libertação, visto de uma perspectiva teológica, Gustavo Gutiérrez dedicará ainda um extenso capítulo na sua obra *Teología de la Liberación – Perspectivas* à relação entre libertação e salvação¹²⁸.

A partir de *Mt 25, 31-46*, sobre o ‘Juízo Final’, Gustavo Gutiérrez irá defender que a salvação é um processo que se inicia já neste mundo, no campo bem concreto das relações humanas. Efectivamente, irá descrever a salvação como a comunhão dos homens com Deus e entre eles: “A salvação – comunhão dos homens com Deus e comunhão dos homens entre si – é algo que se dá, também, real e concretamente, desde agora, que assume toda a realidade humana, transforma-a e leva-a à sua plenitude em Cristo”¹²⁹.

E se esta dupla comunhão – com Deus e com os homens nossos irmãos – constitui o fulcro da salvação, então o pecado torna-se sinónimo de ruptura com Deus e com o nosso próximo. E o pecado, enquanto realidade histórica, sobretudo patente na sua dimensão social, só pode ser eficazmente enfrentado a partir do processo de libertação.

A partir daqui, Gustavo Gutiérrez afirma que não se podem separar como realidades totalmente distintas a história sagrada e a história profana. Efectivamente, “A história da salvação é a entranha mesma da história humana”¹³⁰. Nisto já se desenha uma das dimensões espirituais da sua teologia, enquanto recusa do dualismo. Ainda que o autor se recuse a confundir as duas histórias, vê nelas uma ligação essencial. O Reino de Deus é revelador desta ligação.

O crescimento do Reino de Deus é para o autor um dinamismo que acontece historicamente na libertação – libertação das estruturas opressoras, da exploração do homem pelo homem, da dominação e escravidão de povos inteiros, raças e classes

¹²⁸ Ver GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación - Perspectivas*, pp.189-226.

¹²⁹ Cf. *Ibidem*, p.192. Tradução nossa.

¹³⁰ Cf. *Ibidem*, p.194. Tradução nossa.

sociais -, enquanto esta significa uma maior realização do homem e condição de uma sociedade nova. Contudo, o autor é claro ao afirmar que o Reino de Deus não se esgota no processo de libertação: “Pode dizer-se que o facto histórico, político, libertador, é crescimento do Reino, é acontecer salvífico, mas não é a chegada do Reino, nem toda a salvação. É realização histórica do Reino e, porque o é, é também anúncio de plenitude”¹³¹.

Na perspectiva do autor, a Constituição *Gaudium et Spes* também aponta neste sentido, quando revela a relação estreita entre progresso temporal – que se atinge pela via da libertação – e crescimento do Reino, ainda que sem identificação¹³².

3 - A opção preferencial pelos pobres

Indiscutivelmente, um dos grandes cavalos de batalha de Gustavo Gutiérrez diz respeito ao papel dos pobres e marginalizados, como lugar teológico e foco privilegiado da evangelização, quer enquanto destinatários da evangelização quer enquanto agentes da evangelização. É a partir daqui que surge o princípio pastoral e eclesial da opção preferencial pelos pobres.

Contudo, não se trata, de modo nenhum, duma ideia peregrina de Gustavo Gutiérrez. Desde logo, é uma decorrência evangélica e está presente nos escritos dos maiores santos e doutores da Igreja. A título meramente exemplificativo, São Luís de França, no seu ‘Testamento Espiritual’, após exortar o seu filho e herdeiro (Filipe III de França) a que procurasse sempre guardar a justiça no trato com os seus súbditos, faz-lhe o seguinte pedido expresso: “Coloca-te sempre mais do lado do pobre que do rico, até averiguares de que lado está a verdade”¹³³.

Dito isto, trata-se indiscutivelmente de um tema de eleição da TL e um contributo inestimável de Gutiérrez, que voltou a colocar este princípio no centro das preocupações da Igreja. Sobre o princípio da opção preferencial pelos pobres, Gustavo

¹³¹ Cf. *Ibidem*, p.225. Tradução nossa.

¹³² Ver VATICANO II, *G.S.* n.º33 (‘A questão d actividade humana no mundo’) e n.º39 (‘Terra nova e Céu novo’).

¹³³ Cf. FRANÇA, São Luís, ‘Do Testamento Espiritual de S. Luís de França a seu filho’. In *Liturgia das Horas*, Tomo IV. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 4ª Ed., 2001, pp. 1233-1234.

Gutiérrez dirá que: “(...) constitui a contribuição mais substancial das comunidades latino-americanas à vida da Igreja e da Teologia da Libertação à Igreja universal”¹³⁴.

Bastante mais recentemente, dirá: “A Teologia da Libertação pode até desaparecer, mas, se restar a preferência pelos pobres, nós teremos vencido algo importante, profundamente ligado à Revelação”¹³⁵.

Gustavo Gutiérrez não é uma voz isolada na ‘descoberta’ da capacidade evangelizadora dos pobres. D. Hélder Câmara, Arcebispo de Olinda e Recife, entre os anos 1964-85, numa intervenção no Sínodo dos Bispos, em Roma, em Outubro de 1974, dizia: “porque não tentar fazer com que os pobres evangelizem não apenas os pobres, mas também os ricos? Porquê duvidar que o Espírito Santo, sempre vivo, realiza milagres (...) Os pobres poderão converter-nos também a nós”¹³⁶.

O grande teólogo dominicano Marie-Dominique Chenu, após afirmar que a ‘Igreja dos pobres’ expressa uma das dimensões marcantes que a Igreja quis adoptar com o Concílio Vaticano II, desde logo em fidelidade à sua missão, irá citar, a este propósito, o Cardeal Lercaro, numa das suas intervenções nos trabalhos do Concílio, onde dizia:

“Não cumprimos suficientemente a nossa tarefa se não pusermos como centro e alma do trabalho doutrinal e legislativo do Concílio, o mistério de Cristo nos pobres e na evangelização dos pobres. Não como um dos temas do Concílio, entre outros, mas como a questão central. O tema deste Concílio é a Igreja no seu aspecto principal de ‘Igreja dos pobres’”¹³⁷.

No tratamento deste tema, também convém ter presente que Gustavo Gutiérrez não reduz a pessoa do pobre ao aspecto económico, ainda que este aspecto seja essencial no seu pensamento, conforme veremos mais adiante neste trabalho. Mas, existem outros factores que estão em jogo na perspectiva do autor, como sejam a cor da pele, a baixa posição social e cultural da mulher ou, ainda, o facto de se pertencer a uma cultura menosprezada, concretamente as culturas indígenas da América Latina. O pobre

¹³⁴ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, ‘Situaciones y tareas de la Teología de la Liberación’. In *Selecciones de Teología*, nº157, Vol. 40, Jan.-Março (2001), p.8. Tradução nossa.

¹³⁵ Cf. CARTA MAIOR, www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Gustavo-Gutierrez-o-pai-da-teologia-da-libertacao/4/27405 (Data de consulta: 3 Set. 2014). *Op. cit.*

¹³⁶ Cf. CÂMARA, Hélder, *Evangelho e libertação humana*. Porto: Livraria Telos Editora, 1975, p. 69.

¹³⁷ Cf. CHENU, Marie-Dominique, ‘La Iglesia de los pobres en el Vaticano II’. In *Concilium* 124 (1977), 75-76. *Op. Citada*. Tradução nossa.

é caracterizado substancialmente por Gutiérrez como o ‘insignificante’, a ‘não-pessoa’, o invisível’ no mundo actual.

Numa outra perspectiva, Gustavo Gutiérrez fala também do pobre como ‘o outro’ por excelência, em relação a quem a sociedade nega os seus direitos fundamentais. Somos chamados a nos colocarmos no lugar do ‘outro’. No fundo, é a perspectiva que Gustavo Gutiérrez recebeu de Bartolomé de Las Casas, quando este afirmava que tudo procurava ver “como se fosse um índio”¹³⁸.

A relação preferencial de Deus pelo pobre começa por estar bem presente em toda a Sagrada Escritura, a começar pelo Antigo Testamento. Efectivamente, são inúmeras as referências veterotestamentárias à pessoa do pobre, enquanto marginalizado da sociedade e vítima fácil de chantagens e exploração. E também no Novo Testamento. Teremos ocasião, mais adiante, de falar mais em pormenor acerca da pessoa do ‘pobre’ na Sagrada Escritura.

Em última análise, na perspectiva de Gustavo Gutiérrez, a razão da preferência de Deus pelo pobre, patente na Sagrada Escritura, encontra-se na própria bondade e gratuidade de Deus, mais que em qualquer análise social ou sentimento de compaixão humana. Trata-se, pois, da parte da Igreja, de assumir uma opção teocêntrica, baseada na prática da solidariedade e da oração. O princípio da opção preferencial pelos pobres é, pois, “um dom e uma tarefa”¹³⁹.

Sublinhando a soberania gratuita de Deus, que não está condicionado nas suas escolhas por nada nem por ninguém – daí, precisamente, que prefira os mais pequenos e humildes do mundo dos homens, independentemente dos seus méritos -, Gustavo Gutiérrez dirá que:

“(…) ser destinatário privilegiado da revelação não vem – em primeiro lugar -, de disposições morais ou espirituais, mas antes de uma situação humana na qual Deus se revela actuando e transtornando valores e critérios. O desprezado deste mundo é o preferido do Deus Amor. Assim tão simples e difícil de captar para uma mentalidade que tudo julga com base em méritos e deméritos”¹⁴⁰.

¹³⁸ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, ‘Situaciones y tareas de la Teología de la Liberación’. In *Selecciones de Teología*, p. 9. Op. citada. Tradução nossa.

¹³⁹ Cf. GROODY, Daniel G., *Gustavo Gutiérrez, Spiritual Writings*, pp. 105 e 130. Op. citada. Tradução nossa.

¹⁴⁰ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente – Una reflexión sobre el libro de Job*, pp. 15-16. Tradução nossa.

Além da forte fundamentação escriturística do princípio da opção preferencial pelos pobres, outro ponto importante a ter em conta é que se trata de uma opção ‘não opcional’ na Igreja. Além disso, essa opção é ‘preferencial’, *i.e.*, não é exclusivista ou canonizadora de uma determinada classe social, em detrimento de outras. Aliás, a Revelação cristã é para todos, naturalmente. Este entendimento pode ser encontrado, de modo muito claro, na célebre afirmação de João XXIII, em mensagem radiofônica de 11 de Setembro de 1962, um mês antes do início dos trabalhos do Concílio Vaticano II: “A Igreja é de todos e ninguém está excluído, mas ela é particularmente a Igreja dos pobres”¹⁴¹.

Na sua obra *‘Teología de la Liberación – Perspectivas’*, Gustavo Gutiérrez refere três acepções do termo ‘pobreza’ e a sua relação com o princípio da preferência pelos pobres¹⁴². Existe, por um lado, a pobreza material, que é sempre um mal; existe depois a pobreza em sentido espiritual, enquanto infância espiritual, ou seja, abandono à vontade de Deus, como um filho se abandona à vontade do pai; e, por fim, existe a pobreza enquanto solidariedade com os pobres e protesto contra a situação em que vivem. Aplicando estas diferentes acepções ao princípio em apreço, a ‘preferência’ resulta da pobreza espiritual, enquanto experiência da gratuidade do amor de Deus; a ‘opção’ resulta do compromisso solidário e do protesto; e a ‘pobreza’ prende-se com a destituição material.

Parece-nos importante sublinhar que, em Gutiérrez, a pobreza material ou ‘real’, como ele prefere chamar, é sempre uma desgraça e um mal. Esta pobreza destrói a família e a pessoa humana individualmente considerada. Outra realidade é a pobreza espiritual, que conduz à pobreza voluntária. Esta última constitui uma atitude de solidariedade com os pobres e não com a pobreza! De resto, o princípio da opção preferencial é com os pobres e não com a pobreza¹⁴³.

Partindo do entendimento de que o pobre é, no Evangelho, o próximo por excelência, Gustavo Gutiérrez advoga uma mudança política e social de raiz, que ultrapasse o mero assistencialismo individual ou ténues reformas sociais. A este propósito, diz-nos o autor:

¹⁴¹ Cf. JOÃO XXIII, <http://www.news.va/pt/news/mensagem-radiofonica-de-joao-xxiii-prepara-os-fieis> (Data de consulta: 28 de Abril de 2016).

¹⁴² Ver GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación - Perspectivas*, pp. 321ss.

¹⁴³ Neste sentido, ver Documentário *‘Une Église pour les pauvres: Entrevue avec Gustavo Gutiérrez’*, Canadá, 2014. In www.youtube.com/watch?v=CxYfZZFZBIc&t=770s (Data de Consulta: 11 Março 2018).

“O pobre é o subproduto do sistema em que vivemos e pelo qual somos responsáveis. É o marginalizado no nosso mundo social e cultural (...) é o oprimido, o explorado, o proletário, o despojado do fruto do seu trabalho, o espoliado de seu ser homem. É por isso que a pobreza do pobre não é um apelo a uma acção generosa que a alivie, mas à exigência de construção duma ordem social diferente”¹⁴⁴.

E em relação à objecção, que muitas vezes lhe foi feita, ao longo da sua carreira, de que de pouco serve alterar as estruturas sociais quando não se muda o coração humano, designa esta objecção de “meia verdade”, porque, para si, o coração humano também é passível de ser transformado pela mudança das estruturas sociais e culturais¹⁴⁵.

Antes de analisarmos as conferências de *Medellín*, *Puebla* e *Aparecida*, respectivamente, fundamentais no acolhimento da doutrina da opção preferencial pelos pobres, valerá a pena fazer um breve excuro pela opção pelos pobres feita pelo Concílio Vaticano II e pelo magistério ordinário no período pós-conciliar.

Conforme vimos mais acima, de maneira telegráfica, na sua mensagem radiofónica de 11 de Setembro de 1962, um mês antes do início dos trabalhos do Concílio, João XXIII utiliza pela primeira vez a expressão ‘Igreja dos Pobres’, como reflexo de uma Igreja ao serviço da humanidade e, em particular, ao serviço dos mais frágeis e vulneráveis da comunidade humana.

Nessa mensagem, são sublinhadas três ideias: em primeiro lugar, procura-se situar a Igreja em relação aos países pobres e à situação de miséria em que vivem muitos milhões de pessoas, numa relação visceral, que tem que ver com a própria natureza da Igreja; em segundo lugar, existe a preocupação de deixar claro que, sem prejuízo da Igreja dever dar prioridade ao cuidado pastoral dos pobres, ela não exclui ninguém do seu amor e preocupação; e, por fim, afirma-se que a ligação da Igreja aos pobres deve estar na base duma Igreja que se quer em marcha, a fazer caminho.

Esta mensagem, em vésperas do Concílio, irá marcar transversalmente os trabalhos conciliares. E a prova disso está nos inúmeros documentos conciliares em que o princípio da opção pelo pobres foi acolhido, directa ou indirectamente. A título de

¹⁴⁴ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Práxis, Política e Fé Cristã*, p. 9.

¹⁴⁵ Ver *Ibidem*, p. 12.

exemplo, destacamos a constituição *Lumen Gentium* n^o8¹⁴⁶; a constituição *Gaudium et Spes* n^o1¹⁴⁷; o decreto *Christus Dominus* 12ss¹⁴⁸; o decreto *Apostolicam Actuositatem* n^o8¹⁴⁹; e o decreto *Ad Gentes* n^o12¹⁵⁰.

Um dos corolários da revigorada importância que a Igreja pós-conciliar passou a dar à justiça social, ao bem-estar e ao progresso dos povos, particularmente ao cuidado dos pobres, pode ser observado na fundação, pelo Papa Paulo VI, da Comissão Pontifícia ‘*Justitia et Pax*’, em Janeiro de 1967, na peugada da constituição *Gaudium et Spes* n^o90, que exorta os cristãos à participação nas instituições internacionais.

Já antes, a dois meses do encerramento do Concílio Vaticano II, Paulo VI não poderia ter sido mais claro na centralidade para a Igreja da pessoa do pobre, conforme se pode constatar na seguinte afirmação: “Fazemos nossa também a voz dos pobres, dos deserdados, dos que aspiram à justiça, à dignidade de viver, à liberdade, ao bem-estar e ao progresso”¹⁵¹.

As posteriores publicações da encíclica *Populorum Progressio* e da carta apostólica *Octagesima Adveniens*, ou, ainda a exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, por parte de Paulo VI, sublinham a necessidade evangélica da Igreja se pôr ao serviço dos homens, particularmente das franjas da humanidade mais fragilizadas e esquecidas.

Neste contexto, também poderíamos destacar, entre outros documentos, os seguintes, todos da autoria de João Paulo II: a encíclica *Sollicitudo rei socialis*, que acolhe expressamente o princípio da preferência pelos mais pobres; a encíclica *Redemptor Hominis*, n^o14; a encíclica *Dives in Misericordia* n^o3,14; e a encíclica *Laborem Exercens* n^o8.

Além dos sínodos de 1971 e 1974, reunidos em Roma sobre as questões sociais e a pobreza, destacaríamos também o Sínodo Extraordinário dos Bispos, de Novembro

¹⁴⁶ “Também a Igreja abraça com amor a todos os que sofrem (...) mais ainda, descobre nos pobres e naqueles que sofrem a imagem do seu Fundador pobre e sofredor, preocupa-se em aliviar a sua miséria e procura servir a Cristo neles...”.

¹⁴⁷ “A alegria e a esperança, a tristeza e a angústia dos discípulos dos homens do nosso tempo, sobretudo dos pobres e de todos os aflitos...”.

¹⁴⁸ “(Os ensinamentos da Igreja) Devem expor, finalmente, os modos de resolver os gravíssimos problemas da propriedade, o crescimento e a justa distribuição dos bens materiais...” (n^o12); “a Igreja preocupa-se como uma mãe por todos os homens, crentes e não crentes. Com amor especial deve estar ao lado dos pobres e dos mais débeis...” (n^o13).

¹⁴⁹ “Em qualquer lugar em que se encontrem os homens que carecem de alimentos, vestuário, de tecto, de cuidados de saúde, de trabalho, de educação, de meios necessários para levar uma vida verdadeiramente humana, ou que são afligidos pela desgraça ou pela falta de saúde, pelo desterro ou pela prisão, aí deve procurá-los e encontrá-los o amor cristão...”.

¹⁵⁰ “Também a Igreja, por meio dos seus filhos, se une aos homens de qualquer condição, mas sobretudo aos pobres e aflitos, e a eles se consagra de bom grado”.

¹⁵¹ Cf. AA.VV., *A Igreja e a opção pelos pobres – Jornadas de Teologia*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1998, p.18. Op. citada.

de 1985, sob o tema ‘A missão da Igreja no mundo’, que recorda e revaloriza a opção preferencial pelos pobres.

Bastante mais recentemente, a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, do Papa Francisco, dedica todo um capítulo à inclusão social dos pobres e ao seu lugar privilegiado no quadro do ‘Povo de Deus’¹⁵². Mais adiante, dedicaremos uma análise mais cuidada a este documento.

Em todo este contexto, os contributos de *Medellín*, *Puebla* e *Aparecida*, que partem da situação de pobreza e miséria de largos sectores da sociedade latino-americana, também são muito claros e directos. No que respeita à conferência de *Medellín*, já vimos alguns exemplos atrás, a propósito do tema da ‘libertação’. *Puebla* e *Aparecida*, nesta matéria, seguem na pegada de *Medellín*.

A conferência de *Puebla* tem um capítulo dedicado à opção preferencial pelos pobres, na parte do documento referente à ‘Igreja missionária ao serviço da evangelização da América Latina’¹⁵³. Aí se refere que, já então em *Medellín*, uma opção clara e profética pelos pobres tinha sido tomada, numa linha de preferência e solidariedade, e que, com o advento de *Puebla*, não só haveria que lhe dar continuidade, como reforçá-la:

“Com o seu amor preferencial, mas não exclusivo pelos pobres, a Igreja presente em *Medellín*, como disse o Santo Padre, fez um chamamento à esperança para metas mais cristãs e mais humanas. A III Conferência Episcopal de *Puebla* quer manter vivo esse chamamento e abrir novos horizontes à esperança”¹⁵⁴.

Quanto à conferência de *Aparecida*, o próprio Gustavo Gutiérrez considera que um dos “pilares” desta conferência episcopal diz respeito, precisamente, à opção preferencial pelos mais pobres¹⁵⁵. Esta opção, por sua vez, é definida em *Aparecida* como “um dos rasgos que marcam a fisionomia da Igreja latino-americana e caribenha”¹⁵⁶.

¹⁵² Ver FRANCISCO, E.G. n.º 186 – 216.

¹⁵³ Cf. CELAM, *Puebla* n.º 1134 – 1140. In *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Tradução nossa.

¹⁵⁴ Cf. *Ibidem*, n.º 1165. Tradução nossa.

¹⁵⁵ Ver MÜLLER, Gerhard, *Pobre para os pobres*. Lisboa: Paulus Editora, 2014, p. 113.

¹⁵⁶ Cf. CELAM, *Aparecida* n.º 391. In *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Tradução nossa.

A reafirmação da opção preferencial pelos pobres, sublinhada em *Aparecida*, faz-se acompanhar de um forte fundamento cristológico, conforme se constata no documento final: “Esta opção nasce da nossa fé em Jesus Cristo, o Deus feito homem, que se fez nosso irmão (cf. *Heb 2, 11-12*)”¹⁵⁷. E, pouco depois, retoma-se a ideia da opção pelos pobres como implícita na fé cristológica: “Da nossa fé em Cristo nasce também a solidariedade como atitude permanente de encontro, irmandade e serviço”¹⁵⁸.

Para finalizar, não podemos deixar de ter em conta o modo como o Papa Francisco retoma e recoloca a opção pelos pobres para toda a Igreja, a partir da exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. Conforme fazem notar Pedro Rúbens e Francisco Aquino, em artigo recente, o Papa Francisco fala da opção pelos pobres “sem os receios, escrúpulos e ponderações tão comuns nas décadas anteriores”¹⁵⁹. De facto, assim é, o que também se explica pelo novo contexto histórico, político e cultural dos nossos dias, que permite à Igreja maior liberdade de linguagem neste campo.

Reconhecendo a conexão íntima que existe entre evangelização e promoção humana, nomeadamente em *Evangelii Gaudium*, n.º 197-198, o Papa afirma claramente a dimensão teológica da opção preferencial pelos pobres. Constata-se que, na sua óptica, esta opção não é meramente estratégica, mas fundamental. Constitui, além do mais, um verdadeiro critério de autenticidade da Igreja ao Evangelho e de credibilidade da sua missão evangelizadora.

A opção pelos pobres é descrita pelo Papa Francisco como uma categoria teológica, mais que cultural, sociológica, política ou filosófica¹⁶⁰. De facto, é aos pobres que Deus se manifesta de modo mais intenso, conforme decorre da Sagrada Escritura, neles reflectindo a sua misericórdia e a sua presença permanente. Cristo pobre e sofredor, por sua vez, vem lembrar às diferentes gerações de cristãos, que os pobres têm muito para nos ensinar.

Compulsando, entre outros, os números 20, 30, 48, 59, 209 e 210-215 da exortação *Evangelii Gaudium*, verifica-se ainda que, para o Papa Francisco, quem vive nas “periferias sociais” e nas “periferias existenciais” – no fundo, os ‘novos pobres’ – tem que estar no centro das preocupações e prioridades pastorais da Igreja. Fica claro

¹⁵⁷ Cf. *Ibidem*, n.º392.

¹⁵⁸ Cf. *Ibidem*, n.º394. Tradução nossa.

¹⁵⁹ Cf. RÚBENS, Pedro – AQUINO, Francisco, ‘A actualidade da opção pelos pobres para a Igreja e a Teologia’. In *Didaskalia – Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa*. Vol. XLIV, Fasc. 2. Lisboa: UCP, 2014, 147-165.

¹⁶⁰ Ver FRANCISCO, E.G. n.º198.

que o Papa Francisco quer recuperar, neste documento programático, o modelo eclesial e pastoral de uma ‘Igreja pobre para os pobres’, na pegada de João XXIII.

4 – A teologia como reflexão crítica sobre a práxis

A teologia como reflexão crítica sobre a práxis histórica, à luz da palavra de Deus, é uma concepção muito própria de Gustavo Gutiérrez¹⁶¹. Trata-se, antes de mais, e conforme vimos no início deste capítulo, de uma concepção metodológica, que coloca a reflexão teológica como um segundo momento, no seguimento da práxis do compromisso com os pobres (primeiro momento).

Esta concepção inovadora da teologia põe de manifesto o espírito científico de Gutiérrez. Se partirmos do princípio geral das ciências naturais que a experiência é a mãe da ciência, não deixa de ser significativa a insistência do autor numa teologia que parta dos dados de facto da prática política, pastoral e eclesial para, então, os submeter à reflexão crítica, à luz dos dados da Revelação cristã. A partir daqui, e só então, será possível elaborar um discurso sobre Deus.

Esta intuição do autor tem na sua génese duas questões-chave: como falar de Deus a pessoas que vivem em situações de pobreza extrema e opressão?; como dizer a essas pessoas que eles são filhos de Deus? Para Gutiérrez, a resposta tem que ser dada no terreno, através da interacção entre a reflexão teológica e a prática pastoral e política. Afinal, na sua óptica, a verdade é algo que se faz.

Na visão do autor¹⁶², de um ponto de vista epistemológico, a teologia como reflexão crítica da práxis deverá ser, antes de mais, uma disciplina que é crítica de si mesma, dos seus próprios fundamentos. Além do mais, deverá ainda cultivar uma atitude lúcida e crítica relativamente aos sistemas económicos e socioculturais em que vivem os cristãos. Por fim, deverá ser concebida como uma teoria crítica a partir duma prática determinada – da sociedade e da Igreja -, à luz da palavra de Deus, de modo que a teologia apareça como um segundo momento. O primeiro momento é o compromisso com os pobres, um compromisso que vai buscar as suas raízes mais fundas na caridade.

A função da teologia como reflexão crítica da práxis, por sua vez, não só não suprime as funções tradicionais da teologia como sabedoria e como disciplina da razão,

¹⁶¹ Ver GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación - Perspectivas*, pp. 57-72.

¹⁶² Ver *Ibidem*, p. 67.

como supõe-nas¹⁶³. De facto, a reflexão que ela visa proceder, a partir da práxis do compromisso com os pobres, concretiza-se no discurso contemplativo e profético, típico da teologia como sabedoria, e no discurso crítico, típico da teologia enquanto disciplina da razão.

A palavra-chave que aqui nos deve ocupar, contudo, é a palavra ‘práxis’. Esta palavra constitui uma transliteração da palavra grega ‘*praxis*’, que significa ‘acção’. Gutiérrez, estranhamente, não aprofunda muito este conceito, na sua raiz. Hannah Arendt, célebre filósofa política, dá-nos algumas luzes preciosas sobre o conceito de acção (*praxis*).

A autora distingue três actividades humanas fundamentais no âmbito da *vita activa*: o labor, o trabalho e a acção¹⁶⁴. A acção distingue-se, por uma parte, pela capacidade de iniciar algo novo, no sentido da palavra grega *archein*, que significa ‘começar’, ‘ser o primeiro’; e, por outra parte, pode também ter o sentido de agir, de imprimir movimento a alguma coisa, que é, de resto, o significado original da palavra latina *agere*¹⁶⁵.

Para Hannah Arendt, a condição humana da acção é a pluralidade. De facto, a acção só pode ter lugar no seio de uma sociedade humana – onde existe a marca da alteridade – e é a única actividade que se exerce directamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria.

¹⁶³ A teologia como *sabedoria* foi sobretudo patente nos primeiros séculos da Igreja, com o predomínio da teologia espiritual ou monástica, mas também conhecerá, posteriormente, outros períodos de florescimento. Esta teologia ocupa-se essencialmente da caminhada existencial do crente e dos seus combates espirituais, sob a acção do Espírito Santo, com o objectivo de atingir o estado de perfeição cristã. É, pois, de uma sabedoria de vida que se trata. Sobretudo a partir do séc. XII em diante, a teologia começa a evoluir de modo distinto, como *ciência* ou *saber racional*. Nomes como Abelardo e, um pouco mais tarde, Stº Alberto Magno e S. Tomás de Aquino, são incontornáveis nesta nova orientação. Em particular com S. Tomás de Aquino, que adopta as categorias filosóficas de Aristóteles, a teologia passa a apresentar-se sobretudo como disciplina intelectual, que visa mediar o encontro entre a fé e a razão.

¹⁶⁴ Ver ARENDT, Hannah, *A condição humana*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2001, pp. 19-21 e 224-227. Hannah Arendt propõe uma distinção, inusitada, entre ‘labor’ e ‘trabalho’, inspirando-se em John Locke, que distinguia o “labor do nosso corpo” e o “trabalho das nossas mãos”. O *labor* é a actividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. O labor assegura, não só a sobrevivência do indivíduo como a sobrevivência da espécie. A condição humana do labor é a própria vida. Neste âmbito, o homem aparece como ‘*animal laborans*’. O *trabalho*, por sua vez, é a actividade correspondente ao artificialismo da existência humana. O trabalho produz um mundo artificial de coisas (‘reificação’), claramente distinto de qualquer ambiente natural. O trabalho e o seu produto – o artefacto humano –, emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao carácter efêmero do tempo humano. A condição humana do trabalho é a mundanidade. Está aqui em causa o ‘*homo faber*’.

¹⁶⁵ Outro conceito do qual se aproxima a palavra ‘*praxis*’ é o de ‘*poiesis*’, palavra grega que significa a actividade (humana) criativa pela qual uma pessoa traz à existência algo que não existia antes.

A acção (*praxis*), por sua vez, tem que ser necessariamente acompanhada do discurso (*lexis*), pois é com actos e palavras que nos inserimos no mundo humano, constituindo – *praxis* e *lexis* – os dois modos por excelência de cada indivíduo humano expressar a sua diferença e se fazer entender¹⁶⁶:

“Sem o discurso, a acção deixaria de ser acção, pois não haveria actor; e o actor, o agente do acto, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras. A acção que ele inicia é humanamente revelada através de palavras; e, embora o acto possa ser percebido na sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada, na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer. Nenhuma outra actividade humana precisa tanto do discurso como a acção”¹⁶⁷.

De particular interesse para o nosso tema, Hannah Arendt explica que toda a acção humana desencadeia um processo, pois ela actua num meio – a *polis*, entendida enquanto organização da comunidade que resulta do agir e do falar em conjunto (e não no sentido de cidade-estado, com uma específica localização física) – no qual há sempre possibilidade de ‘re-acção’, que por sua vez se pode converter em reacção em cadeia, *i.e.*, pode-se converter num processo. Por sua vez, todo o processo é causa de incalculáveis novos processos, o que tipicamente sucede na acção política, por exemplo. Por causa disto, a autora aponta as características da irreversibilidade e da imprevisibilidade como fazendo parte do processo nascido da acção¹⁶⁸.

Se a acção – e a acção política em particular – tem este ‘efeito dominó’ na sociedade, e se tivermos em linha de conta o que Hannah Arendt nos afirma acerca do ‘poder’ e de como este só existe se for efectivamente exercido¹⁶⁹, compreendemos melhor o deslumbramento que Gutiérrez e que outros teólogos da libertação tinham pela ‘eficácia’ da acção e pela organização das comunidades cristãs com vista ao sucesso do ‘processo revolucionário’ – processo político de inspiração socialista, de ruptura com o sistema capitalista -, no qual se alcançaria, a jusante, uma sociedade mais evangélica.

¹⁶⁶ A ligação umbilical entre discurso e acção é evocativa, no campo religioso-sacramental, da ligação entre palavra e gesto.

¹⁶⁷ Cf. ARENDT, Hannah, *A condição humana*, p. 227.

¹⁶⁸ Ver ARENDT, Hannah, *A condição humana*, pp. 240, 248-249 e 284-285.

¹⁶⁹ “(...) o poder não pode ser armazenado e mantido em reserva para casos de emergência, como os instrumentos de violência: só existe na sua efectivação. Se não é efectivado, perde-se...” (Cf. ARENDT, Hannah, *A condição humana*, p. 250).

Na TL, a ‘prática’, que aqui usamos como sinónimo de ‘acção’, não deve ser entendida, como habitualmente sucede na linguagem comum, enquanto contraposição à ‘teoria’¹⁷⁰. Antes, existe uma afinidade entre as duas realidades. Na TL, prática e teoria interagem, influenciando-se mutuamente: a práxis deve conduzir à reflexão e a reflexão deve ser verificada na práxis. A concepção da teologia como reflexão crítica sobre a práxis, que aqui nos ocupa, constitui um exemplo óbvio.

Além do mais, já atrás tivemos oportunidade de ver como Gutiérrez também coloca a contemplação – o silêncio amoroso perante Deus – ao lado da práxis, como primeiro momento da teologia, o que, sem dúvida, rompe com a tradicional dicotomia entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*, espelhada, desde logo, por Hannah Arendt.

A multidão, nas margens do Lago da Galileia, pergunta a Jesus: “Que devemos nós fazer para praticar as obras de Deus?” Ao que Jesus responde: “A obra de Deus consiste em acreditar n’Aquele que Ele enviou” (*Jo 6, 28-29*).

Neste breve diálogo, transmitido pelo Quarto Evangelho, ‘prática’ e ‘obras’ confundem-se com a própria fé em Jesus Cristo. Efectivamente, esta adesão de coração a Cristo, adesão radical e existencial, está a montante de toda a vida cristã.

Fé e obras, conforme sabemos, andam a par e passo. São Paulo é claro ao afirmar que a salvação vem do dom gratuito de Deus, por meio da fé, mas logo acrescenta que fomos criados em Cristo Jesus para “vivermos na prática das boas obras” (*Ef 2, 8-10*). E Santiago é claro ao assinalar que a fé sem obras “está completamente morta” (*Tg 2, 17*), algo que o Apóstolo concretiza no versículo seguinte de modo magistral: “Tu tens a fé, e eu tenho as obras; mostra-me então a tua fé sem obras, que eu, pelas minhas obras, te mostrarei a minha fé” (*Tg 2, 18*).

Ora, precisamente, Gutiérrez é um teólogo que irá sublinhar a dimensão das obras e da vida prática do crente como ponto de partida para a reflexão (crítica) teológica e para um (re)encontro purificado com Cristo.

No cristianismo, a noção de práxis não é nova, conforme se pode colher em *Gál 5,6*, *Col 3,9* ou *Mt 16,27*, apenas para dar alguns exemplos. Também o advento das ordens mendicantes no séc. XIII irá sublinhar a importância da vida prática ou pastoral activa, não em detrimento da vida contemplativa, mas em íntima ligação com esta. O adágio espiritual dominicano – ‘*contemplata aliis tradere*’ (‘contemplar e dar o contemplado’) – traduz esta ideia de maneira particularmente feliz. E, mais tarde, no

¹⁷⁰ De grego ‘*theoria*’: ‘contemplação’, ‘reflexão’, ‘introspecção’.

séc. XVI, a espiritualidade inaciana irá despertar para um princípio próximo daquele: ‘*in actione contemplativus*’ (‘contemplativo na acção’).

Na óptica de Gustavo Gutiérrez¹⁷¹, estes princípios abrem para o redescobrimento da caridade como centro da vida cristã, que leva a encarar a fé como um acto de confiança, de saída, de compromisso com Deus e com o próximo, na pegada de S. Paulo, quando afirma que “A fé opera pela caridade” (*Gál 5, 6*). A caridade é o fundamento da práxis do cristão e é pela práxis que o cristão deixa a sua pegada na história.

Dentro deste registo, Gustavo Gutiérrez irá assinalar que existe hoje uma maior sensibilidade para os aspectos antropológicos da Revelação divina. Aliás, o Deus da Revelação cristã é um Deus incarnado. Assiste-se ainda a uma maior revalorização da presença e acção do homem no mundo e na sua relação com os irmãos, em decorrência, desde logo, da constituição *Gaudium et spes*, nº1, epigrafado precisamente, ‘União íntima da Igreja com toda a família humana’.

A importância de serem tidos em conta na elaboração teológica os ‘sinais dos tempos’, de que já falava João XXIII, e que foi também recebida pelo Concílio Vaticano II, surge também como apelo à acção pastoral, ao compromisso e ao serviço do cristão no mundo. O autor fala, a este propósito, da importância do movimento de busca da espiritualidade do laicado, uma realidade que ficará bem vinculada, anos mais tarde, com a exortação apostólica ‘*Christifideles laici*’, sobre a vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo, do Papa João Paulo II¹⁷².

Neste documento do Papa João Paulo II, os cristãos são convidados a serem, não só destinatários, como também, protagonistas da política. Além do mais, apela-se para que o ser humano seja colocado no centro de toda a vida económica e social¹⁷³. O texto não poderia ser mais claro, quando afirma:

“Para animar cristãmente a ordem temporal, no sentido que se disse de servir a pessoa e a sociedade, os fiéis leigos não podem absolutamente abdicar da participação na «política», ou seja, da múltipla e variada acção económica, social, legislativa, administrativa e cultural, destinada a promover orgânica e institucionalmente o bem comum”¹⁷⁴.

¹⁷¹ Ver GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación - Perspectivas*, pp. 61-72.

¹⁷² Publicada em 30 de Dezembro de 1988.

¹⁷³ Ver JOÃO PAULO II, *C.L.* nº 42-43.

¹⁷⁴ Cf. *Ibidem*, nº 42.

De certo modo, o mesmo documento também espelha e concretiza a práxis de que fala Gustavo Gutiérrez, sobre a qual a teologia será depois chamada a reflectir:

“(...) os fiéis leigos devem dar testemunho daqueles valores humanos e evangélicos que estão intimamente ligados à própria actividade política, como a liberdade e a justiça, a solidariedade, a dedicação fiel e desinteressada ao bem de todos, o estilo simples de vida, o amor preferencial pelos pobres e pelos últimos”¹⁷⁵.

A propósito do compromisso com os pobres e a assunção da perspectiva dos pobres na acção pastoral e política concreta, Gustavo Gutiérrez recorda o exemplo de Las Casas, que afirmava, diante das tentativas dos teólogos europeus do seu tempo para justificarem a servidão e opressão das populações autóctones das Índias Ocidentais: “Se vocês fossem índios veriam as coisas de outro modo”¹⁷⁶.

As correntes filosóficas em voga à época em que Gustavo Gutiérrez começa a afirmar-se como um teólogo reputado também influenciaram a sua posição sobre a importância da práxis histórica como momento anterior à reflexão teológica. Mais concretamente, a filosofia de Maurice Blondel já sublinhava a importância da acção humana como ponto de partida de toda a reflexão. Para Blondel, o homem procura realizar-se na acção, transcendendo-se continuamente.

Outra corrente filosófica que veio a influenciar Gustavo Gutiérrez nesta matéria diz respeito ao pensamento marxista. Efectivamente, o marxismo centra-se na práxis transformadora do mundo através da acção do homem na história¹⁷⁷. E, de facto, a práxis pastoral e política advogada por Gustavo Gutiérrez caracteriza-se como uma acção politicamente comprometida com a mudança e transformação da sociedade e das suas estruturas.

O redescobrimento e o aprofundamento, no universo da teologia, da dimensão escatológica, por sua vez, também permitiu pôr o acento na importância da acção humana na história como forma do cristão se orientar para o encontro definitivo e pleno com o Senhor.

¹⁷⁵ Cf. *Ibidem*.

¹⁷⁶ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Dieu ou l'or des Indes Occidentales*, p. 152. Tradução nossa.

¹⁷⁷ Conforme nos explica Robert McAfee Brown, o principal objectivo de Marx, na sua obra ‘Onze Teses contra Feuerbach’, era o de salvar o pensamento do reino da abstracção e da teoria, fazendo-o voltar a aterrar no mundo da actividade humana (Ver BROWN, Robert, *Gustavo Gutiérrez: An Introduction to Liberation Theology*, p. 67).

5 – O ‘pecado estrutural’ ou ‘pecado social’

Este tema da teologia de Gutiérrez, apesar de fundamental no seu pensamento, será aqui apresentado de modo mais sintético, pois dele nos ocuparemos, de modo mais exaustivo, no capítulo I, da quarta parte, no ponto 3.2., a propósito das estruturas de pecado e da sua relação com a questão institucional.

A conceptualização do chamado ‘pecado estrutural’ ou ‘pecado social’, dois termos usados como sinónimos, está muito presente na teologia de Gustavo Gutiérrez, ainda que nem sempre de modo explícito. Aliás, pode ser considerada (mais) uma das aportações específicas da TL ao universo teológico. A prová-lo, podemos enumerar vários documentos do Magistério da Igreja que acolheram este conceito, directa ou indirectamente, nomeadamente os documentos finais das conferências episcopais latino-americanas em *Medellín* (1968) e em *Puebla* (1979); as instruções *Libertatis nuntius* (1984) e *Libertatis conscientia* (1986), da Congregação para a Doutrina da Fé; e, ainda, os seguintes documentos do Papa João Paulo II: a carta apostólica *Reconciliatio et Paenitentia* (1984); a carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987); a carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994); e a Bula de convocação do grande jubileu do ano 2000, *Incarnationis mysterium* (1998).

Ainda que a conceptualização de ‘pecado estrutural’ ou ‘pecado social’, e a própria expressão em si, seja um contributo específico de Gutiérrez e de outros teólogos da libertação, a crítica às instituições tem uma tradição bem mais antiga. Para tanto, basta-nos recordar os escritos daquele que é um dos profetas bíblicos mais antigos: o profeta Amós.

No seu livro, Amós associa a questão da injustiça social à incompetência e corrupção endémica das principais instituições do reino de Israel, tecendo duras críticas ao poder judicial (*Am 5,12*), ao poder religioso (*Am 5,21-24*) e à monarquia (*Am 7*). Portanto, a ideia teológica de uma responsabilidade moral das instituições sociais é já conhecida de há muito tempo, mas em Gutiérrez ganha novos contornos e outra urgência.

O conceito específico de ‘pecado estrutural’ está muito enraizado em Gustavo Gutiérrez. Inspirando-se na acção missionária de Bartolomeu de Las Casas, Gutiérrez recorda como o sistema das ‘*encomiendas*’ ou dos ‘*repartimientos*’, que estruturava a política económica colonial de Espanha, no séc. XVI, era, em si mesmo, responsável pela morte prematura e injusta dos índios. A partir daqui, concluía que a ordem social

dominante era responsável pelas profundas injustiças e dura opressão sofrido pelos índios da América espanhola, mais que as pessoas individualmente consideradas: “Quem assassina o pobre («quem lhe tira a seu pão») não é na realidade um indivíduo isolado, movido por maus instintos, mas um sistema social opressor, baseado no interesse e no lucro do dominador e na acumulação de riqueza em poucas mãos”¹⁷⁸.

Na perspectiva de Gutiérrez, esta ordem injusta de então, está hoje personificada no modelo capitalista internacional e liberal, bem como na situação de dependência imposta aos países da América latina. E para garantir o sistema, por sua vez, chega-se ao ponto de usar ilegitimamente a força pública. Efectivamente, em muitas ocasiões, Gustavo Gutiérrez irá denunciar o carácter repressivo de muitos regimes da América latina, classificado em *Medellín* como “violência institucionalizada”¹⁷⁹.

A ‘pobreza anti-evangélica’, para utilizar uma expressão muito usado pelo autor, tem, pois, profundas causas estruturais. Por sua vez, para quem usufrui de uma determinada ordem social e económica, esta é sempre a melhor possível e, até, inevitável, e tudo o que a questiona é inaudito e utópico.

Na sua obra ‘Práxis, política e fé cristã’, publicada em 1973, Gustavo Gutiérrez advogava medidas radicais para enfrentar a ordem social estabelecida, se bem que mais tarde adoptasse uma postura mais moderada e menos polémica:

“A miséria e a injustiça que se vivem na América latina são demasiado profundas para pensarmos em medidas atenuantes. Daí que se fale de revolução social e não de reformas, de libertação e não de desenvolvimentismo, de socialismo e não de modernização do sistema imperante. (...) Só a superação duma sociedade dividida em classes, só um poder político ao serviço das grandes maiorias populares, só a eliminação da apropriação privada da riqueza criada pelo trabalho humano nos pode dar as bases duma sociedade mais justa. É por isso que a elaboração do projecto histórico duma nova sociedade toma cada vez mais, na América latina, o caminho do socialismo”¹⁸⁰.

Mas o que distingue a visão de Gustavo Gutiérrez de uma visão meramente sociológica e política é a sua capacidade de ver, em realidades sociais injustas, uma verdadeira e própria situação de pecado, de ruptura com Deus e com o próximo. E a

¹⁷⁸ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, ‘A busca dos pobres de Jesus Cristo’. In *História da Teologia na América Latina*. Ed. Paulinas, São Paulo, 1981, p. 53.

¹⁷⁹ Cf. CELAM, *Medellín*: Paz nº16. In *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Tradução nossa.

¹⁸⁰ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Práxis, política e fé cristã*, pp. 19-22.

libertação activa desta situação opera-se, tantas vezes, numa realidade martirial. Como dirá o autor: “Procurar alterar, através do compromisso com o povo oprimido da América latina, a «situação de pecado» (*Medellín*: Paz nº1), as «situações de violência institucionalizada» (Paz nº16), as «estruturas injustas» (Justiça nº1), é fonte de suspeitas, calúnias, ataques sistemáticos, prisão, tortura, exílio, perseguição à Igreja e, inclusivamente, a morte”¹⁸¹.

Na sua obra, ‘A força histórica dos pobres’, Gustavo Gutiérrez reconhece, contudo, que, dentro de uma ordem social dominada economicamente, politicamente e ideologicamente por uma pequena elite, os ‘outros’ – as classes populares exploradas, as culturas oprimidas e raças marginalizadas – começam finalmente a fazer ouvir a sua voz e a participar activamente na luta por uma sociedade nova, onde não haja diferenças de classe e seja eliminada a propriedade privada dos meios de produção. Na sua perspectiva, a estrutura do capitalismo internacional engendra a exclusão social e a exploração do pobre¹⁸².

Numa referência indirecta à existência de um verdadeiro ‘pecado estrutural’, Gustavo Gutiérrez, face àqueles que defendem que, mais que as estruturas sociais, há que converter o coração humano, não deixando de concordar parcialmente com esta asserção, chama-lhe, contudo, de “Meia verdade, porque ela ignora que o coração do homem se transforma também através da alteração das estruturas sociais e culturais”¹⁸³. Daí a necessidade de mudar as estruturas, o sistema, a ordem estabelecida.

Neste âmbito, Gutiérrez também denuncia a tentativa de alguns Governos nacionais da América latina, na sua época, se pretenderem passar por protectores da Igreja e da ‘civilização ocidental e cristã’, deixando intactas as estruturas de opressão social, marcadas pela dependência externa e pela dominação interna¹⁸⁴.

Na sua análise a este tema, naquilo que se revela um valioso contributo conceptual, Mathias Nebel caracteriza as situações de ‘pecado estrutural’ a partir dos seus efeitos, que são apresentados em duas dimensões: a dimensão da destruição do vínculo social, da violência e da mentira; e a dimensão do mal, da alienação, da escravidão, da dureza e da cegueira¹⁸⁵.

¹⁸¹ Cf. *Idem*, *Beber en su propio pozo*, p. 154. Tradução nossa.

¹⁸² Ver *Idem*, *La force historique des pauvres*, pp. 12-13 e p.77.

¹⁸³ Cf. *Ibidem*, p.28. Tradução nossa.

¹⁸⁴ Ver *Ibidem*, p.83 e p. 200.

¹⁸⁵ Ver NEBEL, Mathias, *La catégorie morale de péché structurel*. Paris: Cerf, 2006, pp. 516-529.

Um exemplo da primeira dimensão é dado pela prática generalizada da tortura por parte do regime político despótico, que humilha a pessoa humana e fere dramaticamente a sua auto-estima e o seu sentido de inserção política e social. A pessoa humana é reduzida a uma dimensão individual, solitária e associal. Nestas situações, o poder institucional é apropriado e abusado por alguns sectores da sociedade, que colocam o aparelho estatal ao serviço dos seus interesses oligárquicos.

Ao nível da segunda dimensão, o sistema como que engole a pessoa, que perde toda a sua capacidade de reacção face às injustiças praticadas e nas quais se torna cúmplice, caindo numa letargia impotente, inclusivamente perdendo a própria consciência de pecado. Recordando o título de uma conhecida obra de Hannah Arendt, quase que poderíamos falar aqui numa situação de ‘banalização do mal’¹⁸⁶.

Ainda que adoptando a analogia com o pecado pessoal-individual como pano de fundo, Mathias Nebel conclui que o ‘pecado estrutural’ consiste numa “actualização da ruptura do pecado pela comunidade reunida numa interacção instituída”, adiantando que não se trata, pois, de um simples mal social, fruto dos pecados pessoais, “mas um pecado verdadeiro, pessoal e actual. Um pecado que apela e requer a graça de Cristo. Um pecado que exige conversão”¹⁸⁷.

Ao nível do Magistério papal, a abordagem do que seja o ‘pecado social’ é feita em moldes diversos, sublinhando-se a responsabilidade pessoal do pecado. Na exortação apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*, do Papa João Paulo II, este tema é tratado directamente no seu nº16, epigrafoado ‘Pecado pessoal e pecado social’. Aí, o ‘pecado social’ toma uma conotação diferente da que é atribuída por Gustavo Gutiérrez e outros teólogos da libertação.

No referido documento se clarifica que o pecado propriamente dito é sempre um acto pessoal, realizado por uma pessoa dotada de liberdade e responsabilidade. De qualquer modo, admitem-se três acepções de ‘pecado social’, mas todas têm na sua génese o pecado pessoal-individual.

Uma primeira acepção, no sentido que todo o pecado (pessoal) tem repercussão na estrutura eclesial e em toda a família humana. Esta solidariedade no mal emprestaria um carácter ‘social’ ao pecado.

Numa segunda acepção, seria ‘social’ o pecado especificamente cometido contra o amor ao próximo, como seja a violação dos deveres de justiça na relação entre pessoas

¹⁸⁶ A obra em questão é ‘Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a banalização do mal’.

¹⁸⁷ Cf. NEBEL, Mathias, *La catégorie morale de péché structurel*, p. 565. Tradução nossa.

ou entre pessoas e a comunidade em que se inserem; os pecados contra os direitos inalienáveis da pessoa humana – como sejam o respeito da dignidade humana, o direito à vida e à integridade física ou a liberdade religiosa -; a violação dos deveres e exigências do bem comum; e, ainda, a violação (por acção ou omissão) de obrigações profissionais e éticas que incumbem em particular a determinadas categorias de pessoas, como sejam os dirigentes políticos, económicos e sindicais e, ainda, os trabalhadores.

Por fim, uma terceira acepção possível de ‘pecado social’, à luz desta exortação apostólica, diria respeito à desordem das relações entre as várias comunidades humanas ao ponto de se tornarem manifestamente contrárias à vontade divina. Seria o caso da luta de classes ou da contraposição obstinada entre as nações no teatro internacional.

Em conclusão, o documento *Reconciliatio et Paenitentia* é enfático ao afirmar que o cerne do pecado é sempre pessoal e que só se poderá falar em ‘pecado social’ por analogia, e tão-pouco se devem desresponsabilizar os indivíduos transferindo culpas para ‘situações’, ‘sistemas’, ‘estruturas’ ou ‘instituições’, como se estas realidades operassem com autonomia moral: “Uma situação – e de igual modo uma instituição, uma estrutura, uma sociedade – não é, de per si, sujeito de actos morais; por isso, não pode ser, em si mesma, boa ou má. No fundo de cada *situação de pecado*, porém, encontram-se sempre pessoas pecadoras”¹⁸⁸.

6 – O ‘conflito’ / A ‘luta’

Gustavo Gutiérrez é enfático ao afirmar que a TL não é uma ideologia cristã revolucionária, devendo ser distinguida, além do mais, das chamadas teologias da revolução e da violência¹⁸⁹. Contudo, a dimensão da ‘luta’ e do ‘conflito’ estão estruturalmente presentes na elaboração teórica da TL desde a primeira hora. A centralidade da pessoa do ‘pobre’ nesta teologia assim o determina. Como nos diz Gutiérrez: “a memória do pobre é sempre subversiva em relação à ordem que o despoja e o marginaliza”¹⁹⁰.

Quando se fala, no âmbito da TL, de ‘conflito’ ou de ‘luta’, claro que não está em causa uma atitude de tolerância em relação à violência e, menos ainda, de convite à

¹⁸⁸ Cf. JOÃO PAULO II, *R.P.* n.º 16.

¹⁸⁹ Ver GUTIÉRREZ, Gustavo, *La force historique des pauvres*, p. 48.

¹⁹⁰ Cf. *Ibidem*, p.90. Tradução nossa.

violência anti-sistema. Para Gutiérrez, o elemento conflitual faz parte de qualquer diálogo que não se reduza a uma concordância monótona entre todos os intervenientes. De resto, o Papa Francisco diz-nos claramente, na exortação *Evangelii Gaudium*, nº227, o seguinte:

“No diálogo tem lugar o conflito. E é lógico e previsível. Porque, se penso de uma maneira e tu de outra, e vamos caminhando, criar-se-á um conflito. Não devemos ter medo. Não temos de ignorar o conflito. Ao contrário, somos convidados a assumir o conflito. (...) aceitar suportar o conflito, resolvê-lo e transformá-lo no elo de ligação de um novo processo”.

É neste sentido, fundamentalmente, que se deverá entender este conceito de ‘conflito’ e ‘luta’ na teologia de Gustavo Gutiérrez. Dito isto, também há que reconhecer que, algumas vezes, houve ambiguidades no seu discurso e no de outros teólogos da libertação, nomeadamente devido a algum grau de ideologização do discurso teológico, dando o flanco a acusações de incitamento à violência.

Tanto assim foi que o Papa João Paulo II sentiu necessidade de apelar à paz e à solidariedade, em algumas ocasiões, no contexto político-histórico da América Latina, denunciando o ódio e a violência destilados por programas políticos assentes no paradigma da luta de classes. Deste aspecto falaremos mais adiante.

Tradicionalmente, a experiência espiritual foi muitas vezes colocada à margem da história. A vida eterna era vista exclusivamente como vida futura e não como vida histórica presente. O mundo profano, político, aparecia de certa forma como algo irreal, meramente passageiro, e, por isso, era desconsiderado pela vida religiosa, que ansiava pela *fuga mundi*.

Ora, Gustavo Gutiérrez recupera a visão, de cariz mais bíblico, de que é na história humana que Deus se revela. Mas, na sua mundividência, essa história é conflituosa, feita de tensões e enfrentamentos, de lutas de interesses, de luta pela libertação da marginalidade e da exploração¹⁹¹.

Para Gutiérrez, o terreno político do seu tempo implicava necessariamente o confronto e o conflito entre diferentes grupos humanos, classes sociais e interesses antagónicos, com diferentes níveis de violência. Quem se quisesse bater por uma

¹⁹¹ Este carácter necessariamente conflituoso da história humana está bem patente em GUTIÉRREZ, Gustavo, *Práxis, política e fé cristã*, pp. 16-18.

sociedade mais justa – condição de verdadeira paz social -, teria que participar nessa realidade conflitual, tomando partido pelos pobres e marginalizados contra aqueles que beneficiavam do sistema iníquo reinante, ainda que estes últimos partilhassem, formalmente, a mesma fé.

Estas teses de confronto social inevitável, programado e necessário, comuns a muitos teólogos da libertação, levaram o Papa João Paulo II, na sua visita à República Dominicana, em 1984, a sentir a necessidade de exortar a uma “libertação social sem ódio e sem violência”¹⁹².

Neste domínio, importa ter em atenção a relação entre a TL e algumas teses do marxismo, adoptadas enquanto método de análise social e económico. Conforme nos diz John Milbank, os teólogos da libertação devem ao marxismo uma visão dialéctica da história, segundo a qual não há progresso sem luta¹⁹³. Para Milbank, na perspectiva dos teólogos da libertação, cabe tomar partido pelos oprimidos, mesmo que isso implique, em última instância, o recurso à violência¹⁹⁴.

A referida constatação de Milbank é aduzida, em particular, a dois conhecidos teólogos da libertação: Juan Luís Segundo e Enrique Dussel. Contudo, Gustavo Gutiérrez, nalguns dos seus escritos mais importantes, assume posições de claro radicalismo, adoptando o paradigma da luta de classes como meio inevitável para o ‘progresso’ da humanidade. Acolhe, assim, a conflitualidade intrínseca a esse paradigma, chegando mesmo a defender abertamente um sistema socialista, imposto por via revolucionária.

É certo que, mais tarde, Gustavo Gutiérrez irá procurar amenizar o seu discurso com uma série de nuances e esclarecimentos no concernente ao emprego de alguns conceitos e paradigmas tomados do universo marxista, como seja o da luta de classes e da socialização dos bens de produção. Isso pode ser observado, nomeadamente, na introdução que fará à décima edição da sua obra ‘Teologia da Libertação – Perspectivas’, concretamente na substituição, significativa, que fará da expressão ‘luta de classes’ pela expressão ‘conflito social’. E, mais tarde, em 2014, numa obra conjunta com Gerhard L. Müller, dirá que “o familiarizar-se com os conflitos sociais existentes não significa absolutamente defender um confronto dos grupos sociais como método de

¹⁹² Cf. JOÃO PAULO II, ‘Libération sociale sans haine et sans violence’. In *Théologies et débats*. Paris: Cerf-Centurion, 1985, pp. 219-221 (Extratos da homilia de João Paulo II durante a Eucaristia celebrada no hipódromo de Santo Domingo, no dia 11 de Outubro de 1984). Tradução nossa.

¹⁹³ E Marx, por sua vez, toma esta visão dialéctica da história de Hegel.

¹⁹⁴ Ver MILBANK, John, ‘Teología de la Liberación’. In *Diccionario crítico de Teología*, pp. 699-701.

transformação social”¹⁹⁵, ecoando o magistério do Papa João Paulo II, que condenou em várias ocasiões a luta de classes programada.

De todo o modo, o facto é que os paradigmas marxistas e a conflitualidade inerente que os enformavam foram utilizados e desempenharam um papel importante na afirmação da sua teologia. Por isso, e dentro do seu contexto próprio, é certo, não os podemos simplesmente descartar, como se nunca tivessem existido. A título exemplificativo, podemos citar as seguintes afirmações do autor:

- “Optar pelo pobre (numa óptica de compromisso libertador) é optar por uma classe social e contra outra. Tomar consciência de facto da luta de classes é tomar partido pelos explorados”¹⁹⁶;
- “Sem dúvida, o Evangelho manda-nos amar os nossos inimigos; no contexto político da América Latina isso implica reconhecer de facto a luta de classes e aceitar que se têm inimigos de classe e há que combatê-los. Não se trata de não ter inimigos, mas de não os excluir do nosso Amor”¹⁹⁷;
- “A miséria e a injustiça que marcam a vida na América Latina são demasiado profundas para que possamos pensar em medidas atenuantes. Por isso falamos de revolução social e não de reformas, de libertação e não de ‘desenvolvimentismo’ (*‘desarrolismo’*), de socialismo e não de modernizações do sistema reinante”¹⁹⁸.

Gustavo Gutiérrez e muitos teólogos da libertação solidarizaram-se com a revolução cubana de 1959. O mesmo se diga em relação ao apoio dado pelos teólogos da libertação ao regime sandinista na Nicarágua, inaugurado em 1979, que mergulhou o país na guerra civil.

Na mundividência do autor, o conflito humano na história é uma evidência e a luta de classes é uma das manifestações desse conflito, mas não a única. Também o

¹⁹⁵ Cf. MÜLLER, Gerhard; GUTIÉRREZ, Gustavo, *Ao lado dos pobres*, p.33.

¹⁹⁶ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Práxis, política e fé cristã*, p. 9.

¹⁹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 13.

¹⁹⁸ Cf. *Idem*, *La force historique des pauvres*, p. 24. Tradução nossa.

problema da dupla discriminação das mulheres, das raças e das culturas discriminadas e menosprezadas é tido em consideração pelo autor no âmbito das realidades conflituosas.

Gustavo Gutiérrez reconhece que, dum ponto de vista humano e, sobretudo, cristão, seja difícil de aceitar esta realidade. Ademais, para muitos cristãos comprometidos com o processo de libertação social e política, a questão da vivência do amor cristão e do amor aos inimigos coloca-se com particular acuidade nestas situações de conflito social.

Contudo, a posição do autor a este respeito é muito clara: o conflito entre classes sociais é uma realidade que tem que ser confrontada, assim como as suas causas mais imediatas. E o modo de confrontá-la faz-se tomando partido pelas classes oprimidas e espoliadas dos seus direitos. O desafio pastoral consiste em, reconhecendo que há ‘inimigos’ no processo de libertação, não excluí-los, contudo, do nosso amor, pois o amor de Deus é universal¹⁹⁹.

Mas, num louvável distanciamento crítico, Gustavo Gutiérrez também não deixa de criticar desvios e abusos dos cristãos comprometidos com o processo libertador revolucionário, dizendo-nos que “não estão isentos de romanticismos, tensões emocionais, nem fundamentações doutrinárias ambíguas, que às vezes os podem levar a rupturas fáceis ou atitudes desesperadas”²⁰⁰.

O autor insiste, em muitas ocasiões, que não pode haver paz sem justiça. A paz é um dom do Reino, mas não há paz autêntica sem o estabelecimento da justiça. Como dirá *Medellín*, “A paz é obra de justiça”²⁰¹. E em situações de flagrante injustiça, a neutralidade não pode ser opção para um cristão. A exigência de solidariedade exige uma tomada de partido, uma opção a favor dos oprimidos do sistema.

É curioso constatar que, até certo nível, este entendimento terá influência nalguns escritos do Magistério da Igreja, nomeadamente na encíclica *Laborem Exercens* nº8, onde o Papa João Paulo II faz um apelo aos cristãos e à Igreja no sentido se se envolverem nos movimentos de solidariedade dos trabalhadores.

Já antes, em 1968, o episcopado francês pronunciara-se no sentido de responsabilizar as classes económicas dirigentes pelo fenómeno da luta de classes, sempre que a classe trabalhadora fosse mantida deliberadamente numa situação de injustiça e exploração. Com esta posição, justificava-se a luta operária pela sua

¹⁹⁹ Ver *Ibidem*, pp. 196-208 (‘Le conflit dans l’histoire’).

²⁰⁰ Cf. *Idem*, *Práxis, política e fé cristã*, p.16.

²⁰¹ Cf. CELAM, *Medellín*, ‘Paz’ nº14. In *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Tradução nossa.

promoção colectiva, sem prejuízo de se condenar claramente qualquer recurso a meios violentos²⁰².

Onde a dimensão de ‘luta’ e de ‘conflito’ também se faz presente no pensamento de Gutiérrez é na postura anti-sistema do autor, que tem as suas raízes mais profundas em Bartolomeu de Las Casas. A verdadeira conversão implica rupturas com o sistema e a assunção de compromissos libertadores concretos, como sucedeu em tempos com Las Casas, que abandonou a sua vida de ‘*encomendero*’ para se dedicar plenamente à defesa dos direitos dos índios²⁰³.

Esta postura anti-sistema está muito presente na TL que Gustavo Gutiérrez, juntamente com outros teólogos, irá descobrir ao mundo. Um alvo preferencial desta corrente teológica diz precisamente respeito ao sistema capitalista, quer o sistema internacional quer a sua versão latino-americana, das décadas de 60-80, assente no autoritarismo e na violência institucionalizada da ‘doutrina de segurança nacional’, de que foram exemplos as ditaduras militares no Uruguai, no Paraguai, no Chile, no Peru, no Equador, na República Dominicana, na Argentina e no Brasil²⁰⁴.

Esta posição anti-sistema, lançada abertamente pelo movimento da TL, influenciará muito a Igreja latino-americana, como o comprovam as conclusões das conferências de *Medellín* (1968) e de *Puebla* (1979), em particular, e está na origem de muitas perseguições sangrentas dirigidas, não só às bases da Igreja desta região do mundo – particularmente os *campesinos*, os operários, os estudantes e os sindicalistas -, como também aos próprios sectores eclesiásticos. No que concerne mais directamente ao clero, remetemos para a lista de atentados de maior impacto, que elaboramos a propósito da contextualização histórica da teologia de Gustavo Gutiérrez, no capítulo I, da primeira parte desta dissertação, ponto nº2.

Segundo Gustavo Gutiérrez, um dos méritos da TL é o de ter posto em causa a imagem duma Igreja, ou mesmo da própria fé cristã, enfeudada a uma ordem social injusta. Neste sentido, Gutiérrez chega a defender uma “apropriação social do

²⁰² Ver *Documentation Catholique* 1528/LXV [17-XI-1968], 1950.

²⁰³ A *Encomienda* ou *Repartimiento* constituía a espinha dorsal do sistema colonial económico espanhol nos primeiros tempos de conquista das Índias Ocidentais. Linearmente, segundo esta sistema, grupos de índios eram forçosamente colocados ao serviço de colonos espanhóis, para trabalharem nas minas e nos campos agrícolas. Por sua vez, os colonos responsabilizavam-se pela sustentação, protecção e evangelização dos índios que tinham a seu cargo. Na prática, redundava num sistema de escravatura.

²⁰⁴ Segundo o autor, “Os regimes de segurança nacional não são mais que uma expressão daquilo que o imperialismo capitalista e as classes dominantes julgaram necessário para impor as suas novas condições às classes populares” (Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *La force historique des pauvres*, p.79).

Evangelho”, liderada pelos cristãos comprometidos com o processo de libertação, que pusesse fim ao sequestro do Evangelho por parte dos grandes proprietários privados²⁰⁵.

O anúncio do Evangelho, doravante, terá que ser feito a partir da identificação com as classes oprimidas, com as quais a Igreja terá que estar totalmente solidária. E isso passa pela ruptura com a ordem social estabelecida, uma ordem que se diz abusivamente herdeira da “civilização ocidental e cristã” e “protectora da Igreja”²⁰⁶. Gutiérrez não tem dúvidas: para ele, o Evangelho emergirá com outro vigor e a uma nova luz se lido a partir dos olhos dos pobres.

7 – A idolatria e a alienação

Decidimos juntar estes dois conceitos, pela interconexão substancial com que são utilizados nos escritos de Gustavo Gutiérrez. Na teologia de Gutiérrez, é o ídolo que aliena o ser humano, afastando-o de Deus e do sentido de irmandade com os demais membros da comunidade em que se insere. Dito isto, a origem de um e outro vocábulo não poderia ser mais distinta: a ‘idolatria’ é um conceito de origem bíblica, enquanto que a ‘alienação’, neste contexto da TL, é um conceito importado do universo teórico marxista.

Contudo, convém esclarecer que Gutiérrez não usa a expressão ‘alienação’ no sentido económico que Marx utilizava e, menos ainda, no sentido, também marxista, de ‘alienação religiosa’. Gutiérrez usa esta expressão, sim, para designar alguém que foi assenhoreado por outrem – uma pessoa, um artefacto humano, um sistema, etc -, muitas vezes de modo inconsciente; alguém que já não é dono de si próprio ou que perdeu o domínio da sua vontade e da sua inteligência.

No que respeita à idolatria, para Gutiérrez, esta assume-se, desde os tempos bíblicos, como o paradigma por excelência da alienação humana. Na Sagrada Escritura, a recusa de Deus não é tanto o ateísmo como a idolatria. Efectivamente, os falsos deuses é que constituem a negação do Deus bíblico. O crente cai na idolatria quando põe a sua confiança mais radical, o seu ‘coração’, numa realidade que não é Deus.

Conforme nos ensina Gutiérrez, são três as características principais da idolatria: A *confiança* – a pessoa abandona-se ao ídolo, pondo nele a sua confiança. Por outro

²⁰⁵ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *La force historique des pauvres*, pp. 61-62. Tradução nossa.

²⁰⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 70 e 82-83. Tradução nossa.

lado, o ídolo é de *produção humana* – o ídolo é o resultado duma acção humana. Vale a pena ler, a este respeito, *Is 44, 9-20* (sátira contra os ídolos). Finalmente, o ídolo não passa sem *vítimas*. Efectivamente, o ídolo é um deus assassino, pois exige vítimas humanas²⁰⁷.

Estas três características da idolatria têm que ser entendidas cumulativamente. A desgraça provocada pelo ídolo concretiza-se porque a criatura humana esquece o seu Criador, transferindo a sua fé para outrem; deslumbra-se com o seu próprio artifício e indústria; e, por fim, sofre as consequências morais e existenciais da sua opção, fazendo sofrer os seus irmãos.

O ser humano não pode viver sem um mínimo de confiança, sob pena da sua vida se tornar insustentável, inclusivamente ao nível das suas necessidades mais básicas. No quotidiano da vida confiamos que, às refeições, a comida que consumimos não está envenenada; ou, quando tomamos um transporte público, confiamos que o piloto/conductor empregará toda a sua competência técnica, boa vontade e sentido de responsabilidade, para conduzir em segurança os viajantes ao seu destino.

No contexto teológico, em concreto, está em causa um grau de confiança qualitativamente diferente. Está em causa um alicerce espiritual radical – de raiz –, que funda toda a orientação da nossa vida, as opções de fundo que tomamos, os sacrifícios a que nos submetemos e os desafios que assumimos.

Por sua vez, esse alicerce encontra-se tomado pela ilusão do artifício humano. O ser humano sempre se deixou fascinar pelo poder das suas mãos e do seu génio, que transforma a natureza e que constrói e fabrica utensílios, ferramentas, máquinas, vários tipos de bens de consumo, de troca, de arte, que presta todo o género de serviços, que cria inteligência artificial e tecnologia de ponta.

Este fascínio do *homo faber* pelo produto da sua própria criação é história antiga, não sendo por acaso que a Sagrada Escritura se preocupe tanto com este tema da idolatria. Mas, para além disso, a idolatria não se esgota em realidades materiais transformadas, podendo também estar associada a ideologias políticas ou culturais, ou determinadas formas de organização social, económica ou religiosa.

Por fim, temos a dimensão nefasta das consequências da idolatria: o longo cortejo de vítimas humanas ao longo da história. Poder, ouro, prazer, saber, ideologia, entre outros, desligados da sua instrumentalidade e encarados como fins em si mesmos,

²⁰⁷ Ver GUTIÉRREZ Gustavo, *Le Dieu de la vie*, pp.41-47.

tornam-se fonte óbvia de todo o mal moral que existe na história do mundo. Como dizia famosamente Henri de Lubac: “O homem pode organizar a terra sem Deus, mas sem Deus só a pode organizar contra o homem”²⁰⁸.

A partir daqui compreende-se melhor a luta de Gutiérrez contra o carácter absoluto do mercado, qual oráculo divino, e o primado do lucro, que tantas e tantas vezes justificaram e continuam a justificar a espoliação do pobre e, em última instância, o sacrifício da sua própria vida. Poderíamos ainda acrescentar, em modo de interrogação, quantas guerras e atropelos aos mais elementares direitos humanos não são feitos por causa dos referidos ídolos do poder, do dinheiro ou das ideologias políticas? Por isso, o ídolo está nos antípodas do Deus da vida. Como dirá o autor, de modo lapidar: “A idolatria é a morte, Deus é a vida”²⁰⁹.

Em Gustavo Gutiérrez e, já antes, em Bartolomeu de Las Casas, é patente o carácter idolátrico que poderá assumir o ouro/dinheiro e a sua relação directa com a exploração e a morte extemporânea dos índios, dos mais pobres e desfavorecidos, em geral. Sobre este tema, Las Casas pronuncia-se abundantemente na sua obra ‘Brevíssima relação da destruição das Índias’. A cobiça e a ambição dos colonos espanhóis estava directamente ligada à morte prematura e injusta dos indígenas, por via da exploração da sua força de trabalho, dos maus tratos infligidos, a deficiente alimentação e a falta de prestação de cuidados de saúde básicos.

Gustavo Gutiérrez, por sua vez, vê no âmago do sistema capitalista internacional do seu tempo, e nas estruturas políticas e sociais a ele ligadas, uma verdadeira idolatria do dinheiro (o ‘ouro’), que justifica a opressão, a miséria e a própria morte de largos sectores da população da América Latina.

O autor, particularmente na sua obra, ‘Deus ou o ouro das Índias Ocidentais’, invoca abundantemente a autoridade da Sagrada Escritura, quer o Antigo Testamento quer o Novo Testamento, para, a partir daí, denunciar o espírito idolátrico que, a seu ver, transparece nas instituições políticas e sociais que mantêm refém a América Latina e os seus povos. Entre as passagens mais incisivas a este respeito, poderemos destacar as seguintes: *Ez 22, 27.29; Is 44, 14.16-17; Sir 5, 9; Sir 34, 18-22; 1Re 18,21; Col 3,5; Ef 5,5; Mt 6,24; Mt 13,22; e Lc 16, 9-15.*

²⁰⁸ Cf. LUBAC, Henri de, <https://formacao.cancaoнова.com/atualidade/politica/estado-laico-e-humanismo-integral/> Opin. Citada (Data de Consulta: 27 Abril 2018).

²⁰⁹ Cf. GUTIÉRREZ Gustavo, *Dieu ou l’or des Indes Occidentales*, p.136. Tradução nossa.

Das passagens do Antigo Testamento, fica clara a incompatibilidade entre o culto a Deus e a exploração do pobre. Um sacrifício oferecido a Deus, que não seja acompanhado da prática do direito e da justiça, redundaria numa oferenda manchada com o sangue do pobre.

No que concerne aos textos do Novo Testamento, verificamos como S. Paulo, na sua carta aos colossenses, censura severamente a cobiça, apresentando-a como exemplo de idolatria (*Col 3,5*), censura que é repetida nos termos mais inequívocos na carta aos Efésios (*Ef 5,5*). Por outra parte, no Evangelho de Mateus, torna-se manifesto que não se pode servir a Deus e ao dinheiro (*Mt 6, 24*). O coração do discípulo de Cristo não admite divisões, devendo ser um só o seu Senhor. E, na parábola do semeador, escutamos como as preocupações do mundo e a sedução das riquezas afogam a Palavra que, deste modo, não produz o seu fruto (*Mt 13, 22*). Por fim, em Lucas, Jesus exorta ao bom uso das riquezas (*Lc 16, 9-15*).

Como se viu no capítulo I, primeira parte, deste trabalho, Gutiérrez teve como uma das fontes de inspiração do seu pensamento o conhecido escritor e antropólogo peruano José María Arguedas. Num dos seus romances, comentado por Gutiérrez, Arguedas, a partir da constatação do sofrimento histórico do povo indígena do Peru, contrapõe a ‘limpidez’ à ‘sujidade’²¹⁰. Enquanto atitudes como o carinho, o consolo e o perdão ‘limpam’, pelo contrário, a ‘sujidade’ representa tudo o que faz sofrer e rebaixar os outros. Por isso, esta última realidade encontra-se no terreno da alienação e do pecado, próprio de quem está fora de si, escravo dos ídolos. Concretamente, ‘sujam’ o Peru quem vende os índios pobres às grandes empresas multinacionais, que por sua vez os exploram miseravelmente. O deus do velho avaro em *‘Ríos Profundos’* e de D. Lucas, em *‘Todas las Sangres’* – duas das mais conhecidas obras de Arguedas –, é, afinal, o dinheiro.

Por sua vez, a alienação toma uma dimensão verdadeiramente sinistra quando se (ab)usa a religião como pretexto para oprimir e submeter o índio pobre, conforme se colhe da seguinte citação: “Diz [D. Lucas] que o índio nasceu para sofrer, que Deus assim o mandou – *‘Todas las Sangres’*”²¹¹.

Em síntese, o pecado, enquanto cisão do homem e ruptura da fraternidade com Deus e com o próximo, configura-se, em Gutiérrez, como a alienação fundamental que

²¹⁰ Ver *Idem*, ‘Entre las calandrias: algunas reflexiones sobre la obra de José María Arguedas’. In RICHARD, P. (Ed.) *Raíces de la Teología Latino-Americana*. San José (Costa Rica): DEI/CEHILA, 1985, pp. 351ss.

²¹¹ Cf. *Ibidem*, p.359.

se manifesta no ídolo inclemente. Para alterar esta situação trágica, impõe-se, na óptica do autor, a criação de uma ‘sociedade distinta’ e de um ‘homem novo’, liberto de todas as grilhetas e de toda a servidão que o impedem de ser agente do seu próprio destino²¹². Esta nova sociedade só poderia ser alcançada através da acção política concertada que fizesse irromper, já neste mundo, os alvares do Reino de Deus.

8 – Traços de uma nova espiritualidade

Gustavo Gutiérrez insiste muito na concepção de um ‘Deus da vida’. Tanto assim é que até tem uma obra com este título²¹³.

Esta concepção, em Gustavo Gutiérrez, tem as suas origens mais profundas no apostolado de frei Bartolomeu de Las Casas, de quem já muito temos falado e continuaremos a falar ao longo deste trabalho. Este missionário dominicano que, no século XVI, se insurgiu corajosamente contra um sistema colonial injusto e opressivo, que, tendo o ouro por ídolo e a cobiça por mote, votava os índios da América espanhola a uma “morte precoce e injusta”, autêntica “destruição de pessoas”, para usar as palavras mesmas de Las Casas²¹⁴.

A partir desta realidade histórica, Gustavo Gutiérrez soube adaptar o pensamento e acção profética de Las Casas à América Latina do seu tempo, em particular no que respeita ao compromisso solidário com os mais pobres: “O povo da América Latina tem cada vez mais uma consciência clara de que, como dizia Bartolomeu de Las Casas, o Deus do Reino da vida «do mais pequenino tem a memória mais viva»”²¹⁵.

Gustavo Gutiérrez oferece-nos alguns exemplos bem concretos e actuais da ‘morte’ que sofrem os mais pobres e que está nos antípodas do projecto do ‘Deus da vida’:

“Mil pequenas coisas: carências de todo o tipo, abusos e desprezos sofridos, vidas torturadas em busca de trabalho, formas incríveis de ganhar a vida – ou, para sermos

²¹² Ver *Idem*, *Práxis, política e fé cristã*, pp. 19-22.

²¹³ A edição original de ‘*El Dios de la vida*’ foi publicada pelo Centro de Estudios e Publicaciones, em Lima (Peru), em 1982. Este livro foi dedicado a Mons. Óscar Romero, Arcebispo de San Salvador, que foi assassinado em 1980.

²¹⁴ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Dios o el oro en las Indias*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1989, p. 41. *Opin. Citada*. Tradução nossa.

²¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 162. Tradução nossa.

mais exactos, um pedaço de pão -, querelas mesquinhas, separações familiares, enfermidades que já não existem noutros níveis da sociedade, desnutrição e morte infantil, retribuição injusta pelos seus produtos ou mercadorias, desorientação total no que concerne aquilo que é mais necessário para si e para as suas famílias, delinquência por abandono ou desespero, perda de valores culturais próprios. (...) Se a isto somarmos a repressão que aumenta na América Latina e que tende a converter-se também em quotidiana, temos um quadro marcado pela dor e pela morte. E o que é pior: feito por mão injusta e coração avaro”²¹⁶.

A expressão ‘Deus vivo’ tem também fortes ressonâncias bíblicas, não só no confronto com os ídolos – pois o Deus bíblico tem um carácter pessoal, dotado de entendimento e sensibilidade, conforme se pode compulsar do *Salmo 115, 4-8* -, como quando, por exemplo, o livro do Deuterónimo propõe ao leitor a escolha entre o caminho da vida e o caminho da morte, em *Dt 30, 15.19-20*. Escolher Deus é escolher o caminho da vida.

Na carta aos Romanos, Paulo fala do seguimento de Cristo como um caminhar segundo o Espírito, um Espírito que é vida e liberdade. Na óptica de Gustavo Gutiérrez, Paulo, na sua polémica com a ‘lei’, associa esta à morte e a liberdade à vida. E Gutiérrez adapta esta perspectiva ao processo de libertação em curso na América Latina. Para ele, a libertação de todos os constrangimentos injustos sobre o homem é sinónimo de vida e essa é uma tarefa de toda a comunidade.

No pensamento de Gutiérrez, a pobreza e a miséria em que vivem largos sectores da sociedade na América Latina também é associada à morte. O autor explicita o que entende por morte, uma morte física, mas também cultural:

“(…) a pobreza significa morte. Morte ocasionada pela fome e pela doença ou pelos métodos repressivos de quem vê estarem em perigo os seus privilégios diante de todas as tentativas de libertação dos oprimidos. Morte física à qual se acresce uma morte cultural (...) a destruição de pessoas e de povos, de culturas e tradições. Em particular da pobreza dos mais despojados: índios, negros e a mulher desses sectores, que é duplamente marginalizada e oprimida”²¹⁷.

²¹⁶ Cf. *Idem, Beber en su propio pozo*, pp. 152-153. Tradução nossa.

²¹⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 16-17. Tradução nossa.

Estes povos oprimidos vivem em ‘terra estranha’, sinónimo de injustiça e de morte, à semelhança do povo hebreu na terra do Egipto e, mais tarde, na Babilónia²¹⁸. É nesta experiência de sofrimento e de desprezo que o povo da América latina também vive. Contudo, paradoxalmente, consegue viver ao mesmo tempo com esperança e até alegria, a mesma que se expressa nos *Salmos 9,10 e 34, 1-3.5*.

Partindo do momento histórico de profundo redescobrimento espiritual iniciado pelo processo de libertação na América Latina do seu tempo, Gustavo Gutiérrez chama-lhe um verdadeiro *kairós*, um tempo de salvação, em que o Senhor está à porta e bate (*Ap 3, 20*). Este tempo de salvação é descrito pelo autor como um tempo de solidariedade, de oração e de martírio. Por outra parte, a adesão das massas populares marginalizadas ao processo de libertação poderá constituir uma manifestação da irrupção do Reino no *kairós*, se desta intervenção resultar um processo de transformação dos sistemas dominantes, marcados pela injustiça e pela opressão.

É neste contexto que o autor fala na emergência de uma “nova espiritualidade”²¹⁹. Nesta nova espiritualidade, é assinalado, antes de mais, o processo histórico da libertação, como um novo movimento de seguimento de Cristo, na senda de outros movimentos que houve na Igreja ao longo dos séculos, como o foram as ordens mendicantes no séc. XIII, ou, então, S. João da Cruz e St^a. Teresa de Ávila, e, ainda, os jesuítas, no séc. XVI.

No processo de libertação, os pobres assumem o lugar de destaque, tornando-se finalmente agentes do seu próprio destino, e instaurando uma sociedade nova, na qual as pessoas e a sua dignidade valem mais que os bens materiais e onde a liberdade humana é orientada para o bem comum e a solidariedade se torna uma palavra eficaz.

Esta espiritualidade é uma espiritualidade de vida e de ruptura, pois pressupõe a vitória sobre um sistema opressor e dominador, que é equacionado com a própria morte. Ora, ao cristão cabe eleger um Deus que liberta e dá vida, na pegada de *Dt 30, 19*.

Finalmente, a Igreja é chamada a incorporar-se nesta (nova) experiência espiritual do povo da América Latina, que brota do movimento da libertação. Isso exige uma profunda conversão: que cada um faça sua a experiência que os pobres fazem de Deus, um Deus que os liberta de todas as fontes de opressão e desumanidade – enfim, da morte –, e que acautela em particular os mais frágeis da sociedade e a sua vontade de viver. Esta exigência de conversão revela como o processo de libertação deve ir muito

²¹⁸ Ver *Ibidem*, pp. 17-19. Tradução nossa.

²¹⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 38-48. Tradução nossa.

para além de um mero compromisso social e político. Deverá, sim, atingir a própria raiz do coração humano, lugar próprio da conversão.

A luta dos pobres pela libertação – processo global, que implica todas as dimensões humanas – é uma afirmação do seu direito à vida. Segundo Gustavo Gutiérrez, a novidade, na América Latina, é que o povo pobre e explorado começa a perceber as causas que estão por trás da sua situação de injustiça e opressão, estando agora disposto a se libertar activamente dessa situação.

Como se vê, há um convite claro da parte do autor a viver a fé na perspectiva do pobre, que ele associa à chamada ‘infância espiritual’, condição de compromisso com os pobres e da qual a Virgem Maria, mãe do Salvador, constitui um modelo permanente. E viver a fé na perspectiva do pobre é um desafio muito amplo: “Ser pobre é igualmente uma maneira de sentir, de conhecer, de raciocinar, de fazer amigos, de amar, de sofrer, de festejar, de acreditar, de rezar. Os pobres constituem um mundo”²²⁰.

Ora, a infância espiritual opera no registo da gratuidade, pois é no clima da gratuidade do dom do Reino – captado poderosamente na afirmação e no reconhecimento de que ‘Tudo é graça!’²²¹ – que se põe à prova a “sinceridade da nossa caridade” (2 Cor 8, 8). Ser-se pobre em espírito é ser-se discípulo de Cristo e viver neste estado de infância espiritual.

A graça do Senhor é um tema fundamental na teologia paulina, como se pode observar em *Rm 5, 15-17* e *2 Cor 8, 9*, por exemplo, tendo tido também um papel central no pensamento de Stº Agostinho. A via da contemplação, em particular, através da oração e do silêncio, ajuda-nos a reconhecer a gratuidade do amor de Deus.

Ao falar da relação entre a gratuidade e a fraternidade, Gustavo Gutiérrez refere um “duplo movimento”²²², segundo o qual o encontro verdadeiro e pleno com o irmão implica passar pela experiência da gratuidade do amor de Deus. Se o próximo é caminho para chegar até Deus, a relação com Deus é a condição de encontro, de verdadeira comunhão com o outro. A gratuidade do amor de Deus é, pois, uma experiência que se faz no coração da história e não fora dela.

A eficácia e concretização do amor cristão e a relação íntima entre gratuidade e fraternidade encontram-se bem patentes em *Mt 25, 31-46* (‘Juízo final’), onde o encontro com o pobre é um encontro com o próprio Cristo.

²²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 166. Tradução nossa.

²²¹ Esta afirmação, que ganhou notoriedade com Georges Bernanos, tem, contudo, a sua origem em Stª Teresa de Lisieux.

²²² Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Beber en su propio pozo*, pp. 143-152. Tradução nossa.

A gratuidade também é objecto de reflexão pelo autor no contexto da vida em Igreja. O discurso eclesial de *Mt 18* – onde se desenvolvem temas como o da infância espiritual, a alegria do reencontro com a ovelha tresmalhada, a correcção fraterna, o perdão na comunidade – sublinha a gratuidade do amor de Deus como fundamento da vida eclesial e da moral cristã.

Outra dimensão essencial na espiritualidade de Gustavo Gutiérrez, que se liga ao amor gratuito de Deus e à espiritualidade da vida, diz respeito ao tema da ‘alegria pascal’²²³. Segundo o autor, a esperança na ressurreição não significa de modo algum algo extrínseco à história concreta. Antes, a alegria pascal é o resultado da esperança de que a morte não tem a última palavra da história. Por isso, acreditar na ressurreição é também incompatível com a aceitação de uma sociedade que condena o pobre a uma morte precoce e injusta. Afinal, o cristianismo é uma mensagem de vida, baseada no amor gratuito de Deus.

Ainda neste âmbito, dedicado à espiritualidade peculiar de Gustavo Gutiérrez, não podemos deixar de fazer uma abordagem breve da sua concepção teológica do Reino de Deus. Daniel G. Groody faz uma síntese muito bem elaborada deste tema, na sua obra dedicada à espiritualidade de Gustavo Gutiérrez²²⁴.

Em Gutiérrez, o Reino de Deus aparece sempre como um dom e nunca como o resultado duma conquista humana, mas pressupõe ao mesmo tempo uma abertura e acolhimento desse dom por parte dos fiéis, o que se faz desde logo através da prática das obras de misericórdia, conforme decorre, nomeadamente, das passagens de *Os 6,6* e *Mt 9,13; 12,7; 25,31-46*.

O acolhimento do Reino faz-se com a prática das obras de misericórdia e de justiça. Aceitar o dom do Reino requer o compromisso com a justiça e com o processo de libertação. Por isso, começa já na história, no aqui e agora, na qual Deus se faz presente: “A vida eterna não se limita ao que está para além da história humana. Não é só vida futura e sim vida eterna. Isso quer dizer vida de todos os tempos, incluindo o presente”²²⁵.

Reino e justiça – dom e tarefa -, são as duas palavras-chaves que nos permitem entender a estrutura básica do texto da Bem-aventuranças (*Mt 5-7*). Na pegada de *Mt*

²²³ Ver *Ibidem*, pp. 158-163. Tradução nossa.

²²⁴ Ver GROODY, Daniel G., *Gustavo Gutiérrez – Spiritual Writings*, pp. 180-186 e 203-206.

²²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 181. Tradução nossa.

20, 28, o Reino de Deus revela-se ainda num quadro de serviço e disponibilidade, e não de poder e mando. É este o Reino que pedimos na oração dominical.

Abordando a passagem de *Jo 18, 33-37*, que relata o diálogo entre Jesus e Pilatos – onde Jesus dirá que, “O meu Reino não é deste mundo” –, Gustavo Gutiérrez chama a atenção para não se cair na tentação de interpretar esta afirmação de Jesus como se o Reino fosse de natureza e âmbito exclusivamente espiritual e religioso, sem influência no mundo concreto da história humana. Na sua óptica, esta interpretação não corresponde ao quarto Evangelho, entendido na sua globalidade. O que Jesus pretende afirmar, segundo o autor, é que o Reino de Deus é bem diferente daquele que Pilatos tão bem conhece: o reino da arbitrariedade, dos privilégios e da dominação. O Reino proposto por Jesus é um reino de amor, de justiça e de serviço.

Ligado a esta concepção mais imanente do Reino, gostaríamos de fazer menção, neste contexto, à preocupação teológica que Gutiérrez demonstra em salvaguardar a unidade entre a história humana e a história da salvação, denunciando todo dualismo. Trata-se de uma ideia com raízes conciliares, ainda que de modo mais mitigado, conforme se pode colher da constituição *Gaudium et Spes* nº39, onde se diz:

“(…) embora se deva distinguir cuidadosamente o progresso terreno e o crescimento do reino de Cristo, contudo, este progresso tem muita importância para o reino de Deus, na medida em que pode contribuir para uma melhor organização da sociedade humana. (...) O reino já está misteriosamente nesta terra; mas quando vier o Senhor, alcançará a sua plenitude”.

Daniel G. Groody aponta quatro manifestações da concepção de Gutiérrez acerca da unidade entre a história humana e a história da salvação: a unidade da gratuidade e da justiça; a unidade da história da salvação e da história humana; a unidade da contemplação e da acção; e a unidade do amor universal de Deus com a opção preferencial pelos pobres²²⁶.

A salvação, conceito que, em muitas ocasiões, Gutiérrez equaciona com o próprio conceito de libertação²²⁷, surge como uma acção gratuita de Deus na história, ainda que com consequências meta-históricas. A filiação divina deve ser acolhida com uma resposta concreta do crente na história: a construção da fraternidade. Se a filiação é

²²⁶ Ver *Ibidem*, pp. 32-40.

²²⁷ A título de exemplo, ver GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación*, p.45.

graça, a fraternidade é tarefa. Mas, devendo-se distingui-las, elas não devem ser separadas numa visão dualista. Assim como em Cristo distinguimos, sem separar, a sua condição divina e a sua condição humana, no seguimento do princípio de Calcedónia²²⁸, também não se poderá pretender ter Deus por Pai se não formos capazes de ver no nosso próximo um irmão.

Na sua obra-prima de espiritualidade – *‘Beber en su propio pozo’* -, Gutiérrez aponta o individualismo no plano espiritual como uma das causas da separação entre a espiritualidade e a vida quotidiana, algo que é encarado como um dualismo corrosivo²²⁹.

Este individualismo concretiza-se, nomeadamente, naquilo que o autor chama de ‘interiorismo’ ou ‘intimismo’, um risco espiritual que pode conduzir ao menosprezo pelo universo material e da acção, algo que não deveria suceder a quem professa Cristo como guia e luz na sua vida. É o que *Puebla* chama de “espiritualismo de evasão”²³⁰. Sublinhando a interligação profunda entre o mundo histórico-material e a vida espiritual, Gutiérrez irá citar Nicholas Berdiaeff: “Se eu tenho fome, esse é um problema material; se outro tem fome, isso é um problema espiritual”²³¹.

O dualismo, marcado por uma ideia de separação estanque entre mundo material e mundo espiritual, manifesta-se muitas vezes na separação que se dá entre a oração e a acção, o que compromete o ideal da unidade da vida cristã, *i.e.*, a ligação vital que deverá existir entre o coração – enquanto sede da nossa aliança com Deus e ponto de encontro com os outros – e a vida prática corrente. Em Gutiérrez, esta vida prática, em ordem a ser coerente com o Evangelho, dever-se-á manifestar no compromisso concreto com os pobres.

Em coerência com esta visão anti-dualista e sublinhando a importância teológica do mistério da Encarnação, Gutiérrez diz-nos, em termos que não deixam margem para

²²⁸ No Concílio Ecuménico de Calcedónia (451) estabeleceu-se uma fórmula de reconciliação entre a unidade da Pessoa de Jesus Cristo e/mas sem confundir as duas naturezas que a compõem (divina e humana): “Um e o mesmo Filho Nosso Senhor Jesus Cristo é perfeito na divindade e perfeito na humanidade, verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, com alma racional e corpo, consubstancial ao Pai, segundo a divindade, e consubstancial a nós, segundo a humanidade, sendo «em tudo igual a nós, excepto no pecado» (*Heb 4,15*); antes dos séculos, gerado do Pai, segundo a divindade, e o mesmo, nos últimos dias, gerado da Virgem Maria, Mãe de Deus, por nossa causa e por nossa salvação, segundo a humanidade” (Cf. DENZIGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Barcelona: Herder Ed., 1999, pp. 162-163. Tradução nossa).

²²⁹ Ver, a título de exemplo, GUTIÉRREZ, Gustavo, *Beber de su propio pozo*, pp.14ss.

²³⁰ Cf. CELAM, *Puebla* n°826. In *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*.

²³¹ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Beber de su propio pozo*, p.140. *Opin. Citada*. Tradução nossa.

dúvidas, que: “É fácil opor uma ‘práxis do céu’ a uma ‘práxis da terra’ e vice-versa; fácil, mas não é de todo fiel ao Evangelho do Deus feito homem”²³².

Assim, a TL, em Gutiérrez, deve ser situada na dialéctica que se estabelece entre a vida da fé e a vida material²³³. De resto, as três dimensões do processo de libertação em Gutiérrez, que vimos mais atrás – a libertação política; a libertação do homem na história; e a libertação do pecado (perspectiva teológica) -, dão-nos uma ideia de unidade entre a iniciativa livre e gratuita de Deus na história e a acção humana. Uma unidade sem separação, mas também sem confusão, segundo o princípio cristológico de Calcedónia.

Podemos encontrar algumas raízes desta espiritualidade de Gutiérrez, que sublinha a unidade essencial entre vida interior de fé e acção prática movida pela mesma fé em Cristo, quer em Jacques Maritain – quando insiste que o cristão deve ter a preocupação da intervenção social e política, com vista à transformação da ordem temporal – quer na Teologia Política de Johann-Baptist Metz, quando critica a teologia intimista e privatizada²³⁴.

Os temas que aqui foram percorridos – um Deus que é sinónimo de vida, a gratuidade da acção de Deus e o seu Reino, bem como a unidade entre a fé e a história -, são reveladores duma dimensão contemplativa, normalmente pouco associada aos teólogos da libertação, pela ênfase que normalmente dão às potencialidades da práxis (acção), constitutiva da *vita activa*, mas bem presente em Gustavo Gutiérrez, conforme pudemos aqui observar.

Não indo certamente ao ponto de subscrever o adágio medieval lapidar, *‘Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa’* (‘A vida contemplativa é simplesmente melhor que a vida dedicada à acção’), Gutiérrez está bem ciente dos limites da acção humana, tal como Job.

²³² Cf. *Idem*, *La force historique des pauvres*, p.86. Tradução nossa.

²³³ Ver *Ibidem*.

²³⁴ Ver MARITAIN, Jacques, *Humanisme Intégral*. Aubier: Éditions Montaigne, 1968, p.127. Ver também METZ, Johann-Baptist, *Pour une Théologie du Monde*, pp. 128-129.

SEGUNDA PARTE

O ‘NÃO HOMEM’ NA HISTÓRIA

A categoria teológica do ‘não homem’, em Gutiérrez, não aparece como uma intuição inédita, desligada de qualquer tradição, sem prejuízo de ser tratada pelo autor dum modo inovador, quer em termos metodológicos quer em termos de conteúdo. Conforme se verá, trata-se duma categoria que tem profundas raízes na história da Igreja, como se irá procurar demonstrar através da história da opção preferencial pelos pobres na Igreja, como princípio pastoral e como princípio teológico.

A ‘questão social’ do séc. XIX, por sua vez, apresenta-se como um marco incontornável no pensamento teológico de Gutiérrez, concretamente na sua teorização do processo de libertação na América Latina. Neste processo, o clamor do ‘não homem’ atinge níveis até então nunca alcançados.

Capítulo I

A OPÇÃO PREFERENCIAL PELOS POBRES NA HISTÓRIA DA IGREJA

A pessoa do pobre e o tema da pobreza, em geral, estão presentes no coração da Igreja desde sempre. Efectivamente, trata-se de um tema transversal a toda a acção apostólica da Igreja desde os primeiros tempos, que decorre da sua dimensão diaconal, de serviço na caridade. Ainda hoje ecoam as palavras de São Paulo, após se ter encontrado com as ‘colunas’ da Igreja (Tiago, Cefas e João): “Só nos disseram que nos devíamos lembrar dos pobres, o que procurei fazer com o maior empenho” (*Gál 2, 10*).

Não se trata, portanto, de um tema inédito descoberto pela TL, longe disso, ainda que se possa afirmar que é um tema de certo modo *redescoberto* por esta corrente teológica da América Latina, na pegada do pontificado de João XXIII, com o seu apelo a uma ‘Igreja pobre para os pobres’, e dos rasgos próprios do Concílio Vaticano II sobre esta matéria.

De qualquer modo, atenta a centralidade teológica que a categoria dos ‘pobres’ ocupa na teologia de Gustavo Gutiérrez, algo que mais adiante será analisado e reflectido com maior pormenor, julgamos oportuno introduzir neste trabalho um capítulo específico sobre a mundividência cristã do pobre e da pobreza ao longo da história da Igreja, de modo a ganharmos perspectiva histórica e enquadramento teológico à hora de interpretar as contribuições específicas da TL neste domínio.

Por aqui se verá como a assunção desta bandeira pastoral e teológica não é uma ideia peregrina de Gustavo Gutiérrez e de outros teólogos da libertação, antes, insere-se num veio fundamental bem patente na Sagrada Escritura e na milenar Tradição da Igreja.

O nosso objectivo neste capítulo é o de apresentar, de modo sucinto e selectivo, o discurso e a acção da Igreja a favor dos mais pobres e desfavorecidos, através dos seus mais notáveis pastores, teólogos e missionários, sublinhando os movimentos históricos pastorais e teológicos com maiores afinidades em relação ao pensamento de Gustavo Gutiérrez.

Iremos ocupar-nos aqui apenas do período da história pré-industrial, uma vez que da acção da Igreja no contexto social pós-Revolução Industrial e da Idade Contemporânea daremos conta no capítulo seguinte desta segunda parte (capítulo II), que trata da ‘Questão Social’.

Este capítulo trata da mundividência cristã do pobre e da pobreza, numa perspectiva de opção preferencial pelos pobres, opção sempre presente na Igreja, mas também muitas vezes negligenciada ao longo da história, donde a importância do contributo de Gutiérrez nesta matéria. Apesar de aqui estar em causa a mundividência cristã, julgamos, contudo, enriquecedor, uma brevíssima referência à mundividência destas realidades no mundo oriental antigo mesopotâmico e na cultura clássica greco-latina, pela influência que estas culturas exerceram no cristianismo nascente.

Assim, iremos começar por uma breve referência ao pobre no mundo antigo oriental e clássico, seguindo-se uma análise do pobre na Sagrada Escritura, algo fundamental para entender a teologia de Gustavo Gutiérrez e o intenso recurso que faz à literatura bíblica. Iremos depois debruçarmo-nos sobre a mundividência do pobre e da pobreza em alguns dos principais Padres da Igreja, nos primeiros séculos do cristianismo; sobre a acção da Igreja no período medieval, neste contexto; e, por fim, sobre a mundividência cristã do pobre na Idade Moderna, sempre com a preocupação de destacar os aspectos que maiores afinidades têm com o pensamento de Gustavo Gutiérrez e que mais o influenciaram no campo da opção preferencial pelos pobres.

1 – O pobre no mundo antigo oriental e clássico

Joaquim Carreira das Neves tem um artigo muito interessante a este respeito e que nos vai orientar neste tema²³⁵. Aí diz-nos que, no mundo oriental antigo, a pobreza, assim como a riqueza, era encarada simplesmente como uma questão de facto, uma evidência social. De todo o modo, havia uma clara consciência ética, de carácter social, de que os mais poderosos da sociedade deviam procurar ser justos no exercício da administração civil e na administração da justiça penal. Mas isto não constituía, de modo nenhum, um direito reivindicável por parte dos pobres; antes, era sobretudo um dever ético que recaía sobre os membros mais notáveis da sociedade e, em particular, do príncipe.

²³⁵ Ver CARREIRA DAS NEVES, Joaquim, 'A pobreza no mundo oriental e bíblico'. In *Pobreza – Perspectivas de análise pluridisciplinar*. Lisboa: Edição UCP – João César das Neves, 1985, pp. 29-67.

Este ideal pode ser encontrado no célebre ‘Código de Hammurabi’, por exemplo²³⁶. O deus Enlil fez de Hammurabi rei “para promover a justiça, para destruir o ímpio e o mau, de maneira a que o forte não oprima o fraco”. Por sua vez, as leis que ele promulga têm a finalidade de “levar a justiça ao oprimido”²³⁷.

Mais tarde, no advento do mundo clássico greco-latino, parece que se perdeu esta consciência ética do dever dos poderosos protegerem os mais fracos. No mundo grego, conforme se colhe de Homero (‘Odisseia’), Hesíodo e Xenofonte, nomeadamente, o pobre é designado pela palavra ‘*ptôchos*’. Este substantivo, que depende do verbo ‘*ptessô*’, indica, na sua etimologia, aquele que se aninha ou que se esconde, por causa do medo. Além do termo ‘*ptôchos*’, há também o termo ‘*penès*’, que designa aquele que, por falta de bens, é constrangido a viver do próprio trabalho.

Duma forma geral, no mundo clássico, o pobre é desprezado, sendo por isso também classificado como ‘*aniêros*’, *i.e.*, aquele que dá problemas e aborrecimentos. Dar esmola a um pobre não é considerado como uma virtude, nem moral nem religiosa. Conforme nos diz F. Hauck: “a ideia de que os mais pobres estejam sobre a protecção particular dos deuses é estranha ao mundo grego”²³⁸. Se uma pessoa é pobre, então, é porque perdeu os seus bens. Se não tem bens neste mundo, não pode entrar no universo dos cidadãos e, conseqüentemente, o seu destino é a escravatura.

Por sua vez, a concepção romana do direito de propriedade privada, expressa no brocardo jurídico ‘*jus utendi, fruendi ac abutendi*’ (‘direito de usar, fruir e abusar’), revela uma concepção absolutista da propriedade individual e a ausência de qualquer preocupação social associada a este direito. Afinal, revela desprezo por quem não é proprietário.

Daqui se conclui que, no mundo antigo oriental, o pobre, sendo desprezado, era contudo objecto de algum grau de protecção ético-jurídica. No mundo clássico greco-latino, ao invés, o pobre não só é objecto do costumado desprezo, como não beneficia de qualquer enquadramento ético nem religioso favorável.

²³⁶ Hammurabi foi o sexto rei da dinastia amorrita da Babilónia (1728-1686 a.C.). Esta estela foi descoberta em Susa, no Irão, em princípios do séc. XX, e está redigida em escrita cuneiforme acádica.

²³⁷ Cf. CARREIRA DAS NEVES, Joaquim, ‘A pobreza no mundo oriental e bíblico’. In *Pobreza – Perspectivas de análise pluridisciplinar*. p. 29.

²³⁸ Cf. *Ibidem*. p. 30. *Op. Cit.*

2 – O pobre na Sagrada Escritura

No que concerne à Sagrada Escritura, o Antigo Testamento, que reflecte bem a mentalidade hebraica, dá um tratamento central à pessoa do pobre, valorizando a sua pessoa à luz da fé em YWHW, e estabelecendo direitos humanitários e sociais inéditos, nisso se distinguindo radicalmente de quaisquer outros textos e povos da sua época e região, sem prejuízo do acima dito em relação ao mundo oriental antigo.

As constantes alusões ao dever moral e religioso de protecção e cuidado do ‘pobre’, do ‘estrangeiro’, do ‘órfão’ e da ‘viúva’ são disso expressão cristalina. O próprio Deus que se revela no Êxodo é um Deus libertador dos oprimidos. No livro do Êxodo, podemos ater, desde logo, ao teor de *Ex 22, 20-25*. Nesta passagem, Yahweh recorda o dever de protecção que é devido ao estrangeiro, à viúva e ao órfão.

Outra passagem digna de nota no livro do Êxodo diz respeito a *Ex 23, 10-12*. Aqui se refere o ano sabático e o sábado. O primeiro – que implica que durante um ano o proprietário não trabalhe as terras e que estas sejam deixadas aos pobres, para que se alimentem do que delas restar - ocorre passados cada 6 anos e encerra em si direitos com um forte carácter comunitário em favor dos mais pobres, além de uma significativa relativização do direito individual de propriedade. A observância do sábado semanal, por seu lado, tem por fim o merecido descanso dos servos.

No livro do Levítico, valeria a pena destacar o princípio do resgate da propriedade e dos escravos previsto em *Lv 25, 23ss*. O Deus da liberdade quer que vivam na terra pessoas livres, tanto os ricos como os pobres. Por isso, Deus é o verdadeiro redentor dos escravos e das terras escravizadas nas mãos dos ricos. Por sua vez, todos os bens pertencem, em última análise, a Deus. Nós somos meros administradores. Este entendimento será mais tarde retomado pelos Padres da Igreja.

O livro do Deuterónimo, até pelo seu cariz marcadamente jurídico, também prevê explicitamente deveres de protecção em relação aos pobres e oprimidos, mormente em *Dt 15, 7-8.11* e *Dt 24, 14-15.19-22*. Sumariamente, apela-se à generosidade em favor do pobre e do necessitado, estabelecendo-se ainda direitos humanitários importantes a favor do escravo hebreu. Deus recompensará quem assim actuar. Destaque também, no âmbito dos preceitos indicados, para o direito de rebusco ou direito de respigar, que assiste ao pobre que não tem terra (*Dt 24, 19.15*).

Aventurando-nos para lá do Pentateuco, *2 Sam 12, 1ss* também constitui um exemplo paradigmático de como a justiça social é importante aos olhos de Yahweh.

Concretamente, esta passagem relata-nos a parábola com que Natan desmascara o rei David, a propósito do episódio de Urias e Betsabé. Nesta parábola, o criador de gado abastado apodera-se pela força da ovelha pequenina – e única - do seu vizinho pobre, para receber um hóspede, num claro gesto de opressão social do mais forte sobre o mais fraco. David, sem se aperceber que a história se dirigia a si próprio, fica genuinamente indignado.

Continuando no âmbito dos livros históricos, podemos referir ainda, a título meramente exemplificativo, a passagem de *1Re 21*. Este texto relata o episódio da vinha de Nabot, vinha esta que irá ser brutalmente tomada por Acab, rei de Israel, por via das maquinações de sua mulher, Jezabel, numa manifesta situação de abuso de poder sobre um pobre súbdito indefeso. O homicídio de Nabot virá a ser severamente vingado, perecendo a dinastia do rei e a sua mulher. Daqui se retira a mensagem teológica principal: Deus não deixa impune quem, abusando do seu poder, maltrata o pobre e o indefeso para proveito próprio.

Os livros sapienciais são outro filão importante de exortações a favor dos pobres, dos humildes e dos oprimidos em geral. No âmbito dos Salmos, será o caso, entre muitos outros, dos *Salmos 9 e 10*, assim como dos *Salmos 49 e 82*.

Ainda no quadro dos livros sapienciais, podemos ainda dar o exemplo de *Qoh 5, 7-16*, que denuncia a opressão do pobre, a violação do direito e da justiça, e a ilusão das riquezas. Também *Sir 3, 19-20; 4, 1-10*, exalta os humildes e exorta à esmola, à caridade e ao respeito para com os destituídos.

Por fim, uma referência, que é incontornável nesta matéria, aos profetas de Israel. De facto, são tantas as denúncias do luxo e da venalidade dos juízes e outras autoridades, por um lado, e os apelos à justiça e ao direito para com os pobres, os órfãos, as viúvas e os estrangeiros, que nos dispensamos de citações. Entre os principais profetas com preocupações de ordem social, podemos destacar Oseias, Isaías, Jeremias e Ezequiel, além do exemplo paradigmático do profeta Amós.

O tema da justiça social é o tema por excelência do livro de Amós. Começando pelos oráculos contra Israel, vislumbramos nas palavras deste profeta três grandes temas de fundo: a exploração e opressão dos pobres, marginalizados e desafortunados em geral; a crítica ao luxo e ostentação das classes mais abastadas; e a denúncia da corrupção das instituições, concretamente da monarquia, do sistema judicial e da religião oficial do reino.

No âmbito do Novo Testamento, podemos começar por compulsar a passagem de *Mc 14,7*. Aqui se encontra a afirmação de Jesus: “Sempre tereis pobres entre vós e podereis fazer-lhes bem quando quiserdes; mas a mim, nem sempre me tereis”. Desde logo, regista-se a recomendação de dar esmola e ajudar, em geral, os mais necessitados. Quanto ao facto de que haverá sempre pobres, está aqui em causa um conceito amplo de ‘pobreza’, aliás, conceito esse que percorre toda a Sagrada Escritura.

O ‘pobre’ que aqui está em questão não é só o destituído material, que não se pode sustentar a si próprio, pelos seus próprios meios. O ‘pobre’ é todo aquele que se vê numa situação de tal ordem que a sua própria dignidade humana é posta em questão, seja pela miséria material, como pela discriminação social e cultural, a falta de saúde e de instrução, entre outras situações.

Avançando agora para o Evangelho segundo S. Mateus, as Bem-aventuranças são outro ponto de destaque, sobretudo em *Mt 5,1-11*. Aqui é dada uma ênfase particular à pobreza interior – os “pobres de espírito” -, que é característica de todos aqueles que, nas provações da vida, aprenderam a confiar apenas em Deus.

A Revelação divina em Jesus Cristo privilegia ainda a missão junto dos simples e dos marginalizados (*Mt 11, 25-26*); dos pecadores e enfermos (*Mt 9, 12-13*); e das crianças (*Mt 10, 42; 18, 1-4*).

A passagem relativa ao juízo definitivo, particularmente *Mt 25, 31-46*, também é bastante significativa. Nela, o Senhor identifica-se com o ‘pobre’, na pessoa do esfaimado, do sedento, do peregrino, do desnudado, do doente e do encarcerado.

Quanto a Lucas, o testemunho de apreço e carinho pelos pobres que Jesus revela transparece explicitamente. É o caso, desde logo, do cântico do ‘*Magnificat*’, em *Lc 1, 46-55*, que Gustavo Gutiérrez citará em inúmeras ocasiões. A exaltação dos humildes e a concomitante recompensa aos famintos, e castigo dos ricos, a que aqui se faz referência, é sem dúvida remanescente da teologia e da ética do Antigo Testamento.

No mesmo sentido, a bem-aventurança dos pobres e as imprecções contra os ricos, conforme *Lc 6, 20-26*, não deixam margem para dúvidas sobre a opção preferencial pelos pobres na economia da salvação.

A parábola do rico insensato – *Lc 12, 16-21* - é, por sua vez, bem ilustrativa da ilusão das riquezas materiais e da desgraça em que incorre quem só pensa em acumular bens para si próprio, sem uma perspectiva de partilha e solidariedade social. Em *Lc 14, 16-24*, por seu lado, é aberto o banquete aos “pobres, os estropeados, os cegos e os coxos”.

Outra parábola paradigmática neste domínio é a do rico e do pobre Lázaro, relatada em *Lc 16, 19-31*. Todos conhecemos bem esta parábola. Fazemos notar apenas que a palavra ‘Lázaro’ significa ‘Deus ajuda’.

Não menos importante é o episódio do jovem rico, inquieto com a perspectiva da vida eterna, que nos é relatado em *Lc 18, 18-27*. O apelo ao desprendimento radical dos bens para seguir a Jesus afigura-se impossível de seguir devido aos muitos bens que o jovem tinha e aos quais o seu coração estava, afinal, enfeudado.

Finalmente, uma breve referência a *Lc 19, 8-10*. Zaqueu, o cobrador de impostos, aparece como exemplo de alguém que se deixou agarrar por Deus, a tal ponto que decide dar metade dos seus bens aos pobres e restituir quatro vezes mais a quem defraudou. Zaqueu torna-se um testemunho vivo de desprendimento e de preocupação social resultantes do facto de ter encontrado um ‘tesouro maior’ na sua vida.

Jesus manifesta-se consistentemente a favor do desprendimento e da generosidade, da partilha e da fraternidade com os mais marginalizados, ao mesmo tempo que é muito duro com a avareza dos ricos, enquanto manifestação da idolatria do dinheiro, outro ponto ao qual Gustavo Gutiérrez irá dedicar particular atenção.

Mas também os restantes textos do Novo Testamento – Actos dos Apóstolos e as várias cartas apostólicas -, apresentam passagens de grande interesse para a problemática social e da pobreza em geral.

Em *Act 2, 44-45*, transparece o ideal das primeiras comunidades cristãs de pôr tudo em comum, de venderem os seus bens particulares e distribuírem o dinheiro de acordo com as necessidades de cada um.

Outras passagens importantes podem ser encontradas em S. Paulo, nomeadamente em *1 Tm 6, 7-11.17-19*, onde o Apóstolo denuncia os perigos associados à ganância pelo dinheiro, apelando concomitantemente aos ricos para serem generosos e partilharem os seus bens com os mais desafortunados, para que desse modo se “enriqueçam de boas obras”. Ademais, em S. Paulo, a Boa-Nova é anunciada aos pobres, conforme se compulsa em *1 Cor 1, 26-29* e *2 Cor 8, 2-4*.

Na carta aos Hebreus, podemos de igual modo apontar a passagem de *Heb 13, 5*, onde, em sede de últimas recomendações, se exortam os cristãos a viverem com simplicidade, livres do desejo desmedido pela acumulação de bens.

Vale a pena também ter presente *Tg 1, 11; 5, 1-6*, passagens que se destacam por serem muito incisivas e directas no que respeita à condenação da avareza e

concomitante valorização do espírito de fraternidade cristã e pobreza evangélica. A este propósito, denuncia-se ainda, em Tg 5,4, o escândalo de quem explora o trabalho alheio.

Em síntese, na cultura bíblica, o pobre é, sem dúvida, o destituído material, mas é também mais que isso. O pobre é todo o excluído e marginalizado, na família como na sociedade; o estrangeiro; o doente; o difamado; o injustiçado; o humilhado; o perseguido; a vítima da guerra ou da extorsão; a vítima da opressão e da exploração institucionalizadas.

A Sagrada Escritura, quer no Antigo Testamento quer no Novo Testamento, é consistente com uma tomada de posição em favor dos membros mais frágeis e vulneráveis da sociedade. O Deus bíblico revela-se como um Deus que atende o clamor dos pobres e que intervém na história em seu favor, favorecendo os que os acolhem e ajudam, ao mesmo tempo que castiga quem os oprime e explora.

Gustavo Gutiérrez não hesitará em estabelecer um paralelo entre os ‘*anawim*’ e as populações mais desfavorecidas da América Latina do seu tempo. A TL recorre permanentemente à bíblia para fundamentar o princípio teológico e pastoral da opção preferencial pelos pobres.

3 – O pobre na Tradição da Igreja dos primeiros séculos

Para além da Sagrada Escritura, não podemos deixar de ter presente o tratamento teológico que os pobres e a pobreza mereceram logo nos primeiros séculos do cristianismo, concretamente nos ‘Escritos Apostólicos’ e nos comentários de alguns dos mais emblemáticos Padres da Igreja, onde se põe de manifesto a preocupação pela solidariedade e pela justiça social.

Sob a designação de ‘Escritos Apostólicos’ ou ‘Padres Apostólicos’, fazemos referência aos seguintes documentos: ‘Epístola de Barnabé’; ‘Carta aos Coríntios de Clemente Romano’; ‘Cartas de Inácio de Antioquia’ (7 cartas, no total); ‘Epístola de Policarpo de Esmirna’; ‘Pastor de Hermas’; ‘Fragmentos de Papias de Hierápolis’; ‘Carta a Diogneto’; e, ainda, a ‘*Didaché* dos Apóstolos’.

Iremos concentrar a nossa atenção nalgumas passagens avulsas de alguns dos referidos documentos. Começando pela ‘*Didaché*’, trata-se de um documento de enorme importância histórica e doutrinal, que nos dá elementos preciosos acerca da questão da

pobreza e da justiça social, tal como era colocada no contexto das primeiras comunidades cristãs²³⁹.

Assim, podemos ler em Didaqué II-5, a título de exemplo: “Dá a todo o que te pedir e não reclames, pois o Pai deseja que a todos se dê dos próprios dons. Bem-aventurado aquele que dá conforme ao que está mandado, pois é inocente”. Em Didaqué II-6, diz-se: “Não serás avarento nem ladrão...”. Por sua vez, em *Didaché* V-2, denuncia-se aqueles que “Não se compadecem com o pobre; não sofrem com o atribulado; não reconhecem quem os criou (...) desprezam o necessitado; oprimem o indigente; tomam o partido dos ricos; são juízes injustos dos pobres; pecadores inveterados”²⁴⁰.

Finalmente, em *Didaché* IV-5 a 8, faz-se a seguinte recomendação:

“Não sejas de mãos abertas para receber e de mãos fechadas para dar. Se possuis algo adquirido pelas tuas mãos, dá-lo-ás para remissão dos teus pecados. Não hesitarás em dar e, dando, não murmurarás. Saberás, de facto, quem é o bom remunerador da recompensa. Não abandonarás o necessitado, mas partilharás em tudo com o teu irmão e nada dirás ser teu. Pois, se sois participantes no que é imortal, com quanta mais razão o deveis ser nas coisas perecíveis”²⁴¹.

Na Carta aos Coríntios, de Clemente Romano²⁴², por sua vez, e num apelo à justa repartição de bens e à solidariedade social, faz-se a seguinte recomendação no capítulo XXXVIII: “O forte vele pelo fraco e o fraco respeite o forte. O rico reparta com o pobre e o pobre agradeça a Deus que por ele lhe deu com que satisfazer às próprias necessidades”²⁴³.

‘O Pastor’, de Hermas, também encerra abundantes passagens relativas à consciência do ‘pobre’ junto das primeiras comunidades cristãs, insistindo na

²³⁹ A *Didaché* é o mais antigo manual – catequético, litúrgico e moral – das primeiras comunidades cristãs que chegou até nós. Este documento data do séc. I, mas depois andou perdido durante vários séculos. Foi descoberto apenas no ano de 1873, pelo metropolita de Nicodémia, Filoteu Bryennios, na biblioteca do Hospício do Santo Sepulcro de Constantinopla. É de autor (es) desconhecido (s).

²⁴⁰ Cf. ANÔNIMO, *Didaché*. Philokalia - Coleção de Textos Patrísticos dirigida por Isidro Pereira Lamelas. Lisboa: Livraria Alcala, 2004.

²⁴¹ Cf. *Ibidem*.

²⁴² Pensa-se que esta carta terá sido escrita entre os anos 96-98, durante a trégua que se seguiu à perseguição de Domiciano (94-95). Acerca da sua autoria, o grande historiador Eusébio de Cesareia não tem dúvidas em afirmar que se trata duma carta autêntica, escrita por Clemente, em nome da Igreja de Roma, à Igreja de Corinto, por ocasião de uma dissensão surgida em Corinto.

²⁴³ Cf. CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*. Philokalia - Coleção de Textos Patrísticos dirigida por Isidro Pereira Lamelas. Lisboa: Livraria Alcala, 2001.

fraternidade, na solidariedade, na paz social, na função social dos bens e no seu destino universal, além da denúncia da avareza e da cobiça, em geral²⁴⁴.

No capítulo 17 (9).2 de ‘O Pastor’, podemos ler: “Escutai-me, pois: vivei em paz convosco; velai uns pelos outros; ajudai-vos mutuamente e não reivindeis só para vós a abundância das coisas criadas por Deus, mas partilhai-as com os carenciados”. Mais à frente, no capítulo 27.4, podemos ler: “Faz o bem e o que Deus te dá dos teus trabalhos, reparte com os carenciados, com toda a simplicidade, sem olhar a quem dás ou a quem não dás. Dá a todos, pois Deus quer repartir os seus próprios bens por todos”. E, em 45 (2).1, denuncia-se “o luxo exagerado da riqueza”²⁴⁵.

A propósito da parábola ‘Do olmo e da videira; o pobre e o rico’, vale a pena ler a passagem 51.2-7.10, em ‘O Pastor’. Aí, o autor procura demonstrar que o pobre e o rico devem unir forças e vontades, pois é do interesse de ambos. As duas plantas oferecem um simbolismo aos servos de Deus. A videira dá fruto, mas a árvore do olmo não dá. Contudo, se a videira não trepar ao olmo não poderá dar muito fruto, pois caso contrário permanecerá prostrada na terra e o fruto que der irá apodrecer, por não estar suspenso.

Esta parábola aplica-se quer ao pobre quer ao rico. O rico possui muitos bens neste mundo, mas aos olhos do Senhor é pobre. De facto, porque embrenhado na sua riqueza, a oração e louvor que faz ao Senhor é menos significativa. Pelo contrário, quando o rico se apoia no pobre e generosamente lhe oferece tudo quanto necessita, convicto que o que fizer ao pobre ser-lhe-á recompensado por Deus – porquanto o pobre é rico na oração e no reconhecimento, tendo a sua oração grande poder junto de Deus -, então o rico tudo oferece ao pobre sem hesitar.

Assim, o pobre, ajudado pelo rico, intercede por este, dando graças a Deus pelo seu benfeitor. Por sua vez, o rico zela pelo pobre, para que nada lhe falte, pois sabe que a petição do pobre é aceite e rica perante Deus. Rico e pobre levam, deste modo, a bom termo a sua obra. No fundo, são bem-aventurados os que possuem e compreendem que é do Senhor que recebem toda a riqueza.

²⁴⁴ Após a descoberta do ‘Cânone de Muratori’, esclareceu-se cabalmente que este documento foi redigido por Hermas, irmão do Papa Pio I, tendo sido composto em Roma, em finais do séc. II. O ‘Cânone de Muratori’, por sua vez, que data de 180-200, é um documento que foi descoberto, em 1740, por Ludovico Antônio Muratori, na Biblioteca Ambrosiana de Milão, contendo a mais antiga lista dos livros neotestamentários considerados inspirados, entre outros livros. Entre estes últimos aparece precisamente ‘O Pastor’, de Hermas.

²⁴⁵ Cf. HERMAS, *O Pastor*. Philokalia - Coleção de Textos Patrísticos dirigida por Isidro Pereira Lamelas. Lisboa: Livraria Alcalá, 2003.

Uma breve referência é devida agora à carta ‘A Diogneto’²⁴⁶. Neste âmbito, destacaríamos a seguinte citação, que se encontra no capítulo X.5-6:

“Pois, ser feliz não consiste em tyrannizar o próximo, nem em querer possuir mais do que os mais fracos; nem em ser rico e violentar os inferiores; nem com um tal comportamento se pode ser imitador de Deus (...) Na verdade, é imitador de Deus aquele que carrega o fardo do próximo e, naquilo que ele é superior, deseja beneficiar o outro inferior e, possuindo as coisas que recebeu de Deus, distribuindo-as generosamente pelos necessitados, torna-se deus dos que a receberam”²⁴⁷.

Chegados a este ponto, podemos facilmente concluir que existe um forte vínculo entre a mensagem cristã veiculada nos ‘Escritos Apostólicos’ e a justiça social. Este vínculo, por sua vez, é reforçado pelo testemunho consistente dos Padres da Igreja, tanto os Padres gregos como os Padres latinos. De seguida, iremos percorrer, sucintamente, algumas das suas reflexões neste domínio. São inúmeros os testemunhos. Apontamos apenas os registos mais significativos que se seguem.

Segundo Hipólito de Roma - presbítero e mártir dos séculos II-III e autor da ‘Tradição Apostólica’ -, quem quiser receber o Baptismo e participar na Eucaristia deverá promover uma mudança radical na própria vida e converter-se à justiça. O culto comunitário deverá ser, por seu lado, expressão da opção de vida, marcada pela justiça e pela caridade²⁴⁸.

Para S. Cipriano de Cartago – bispo de Cartago e mártir do séc. III -, a integração na comunidade vai muito além das exigências eclesiais e institucionais. Para alcançar essa integração, os fiéis deverão ter os mesmos sentimentos, sentirem-se co-responsáveis pela comunidade e viver em comunhão fraterna. A este propósito, dirá que é muito apazível a partilha de bens²⁴⁹.

São João Crisóstomo – que viveu nos sécs. IV-V tendo sido Patriarca de Constantinopla -, afirma um cristianismo comprometido com a realidade dos pobres e

²⁴⁶ Trata-se de um documento escrito por um autor anónimo cristão, que procura convencer um amigo pagão, Diogneto, acerca da bondade do cristianismo. Pensa-se que este documento remonta ao séc. II. É de sublinhar que este documento é citado nalguns documentos do Concílio Vaticano II, nomeadamente em *Dei Verbum* n.º4; em *Ad Gentes* n.º15; e em *Lumen Gentium* n.º38.

²⁴⁷ Cf. ANÓNIMO, *A Diogneto*. Philokalia - Coleção de Textos Patrísticos dirigida por Isidro Pereira Lamelas. Lisboa: Livraria Alcala, 2001.

²⁴⁸ Ver AA.VV., *Patrística – Caminhos da Tradição Cristã*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 146.

²⁴⁹ Ver *Ibidem*.

sem convivência com os poderosos. Ser-se verdadeiramente cristão implica, segundo este eminente autor, o compromisso com a justiça e a partilha dos bens²⁵⁰.

S. João Crisóstomo, na sua ‘Homilia sobre as palavras do profeta David’, a partir do *Salmo 48,17*, com o fim de sublinhar que os bens devem ser comuns a todos, dirá:

“Não é, pois, absurdo que nós, que tantos laços comuns reunimos – a natureza, a graça, as promessas, as leis –, nos mostremos, no caso da riqueza, excessivamente ávidos, incapazes de conservar a igualdade de direito, mais cruéis que os animais ferozes, e isso quando temos, depois de tão curto prazo, de deixar esses tesouros?”²⁵¹.

Tanto Stº Inácio de Antioquia – bispo de Antioquia e mártir, que viveu nos sécs. I-II –, na sua ‘Carta aos Efésios’, como S. Policarpo de Esmirna – bispo de Esmirna e mártir, que viveu nos sécs. I-II –, na sua ‘Carta aos Filipenses’, falam da necessidade de ajudar as viúvas e os pobres, e de dar esmolas aos mais necessitados²⁵².

São Clemente de Alexandria – grande teólogo e apologeta cristão dos sécs. II-III –, por sua vez, afirma que as riquezas são bens úteis, embora convide os fiéis a serem livres perante eles. Mesmo admitindo a propriedade privada dos bens, entende que estes bens devem estar ao serviço do bem comum. Uma vez que todos os bens pertencem a Deus, os cristãos deverão ter bem presente nas suas consciências que são apenas guardiões e administradores dos bens naturais²⁵³.

São Basílio Magno – ou Basílio de Cesareia (Capadócia), um dos Padres capadócius, que viveu no séc. IV –, admite a posse dos bens adquiridos pelo trabalho ou por herança. Contudo, não deixa de afirmar que esses bens (pessoais) devem estar ao serviço do bem comum. Fiel a este princípio, afirmará que o possuidor é um intendente dos bens que, em última análise, pertencem a Deus²⁵⁴.

S. Basílio irá concretizar as suas teses de doutrina social, mandando erigir, em Cesareia da Capadócia, hospícios e hospitais, bem como casas de acolhimento para os pobres. Por outra parte, no célebre texto, ‘Homilia contra os ricos’, S. Basílio lança uma série de diatribes contra aqueles que desprezam os pobres:

²⁵⁰ Ver *Ibidem*.

²⁵¹ Cf. AAVV, *A pobreza na Igreja – Textos de São Basílio Magno, São João Crisóstomo, Cardeal Montini, Cardeal Lercaro, Mons. Huyghe*, Vol. IV. Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1964, p. 39.

²⁵² Ver AA.VV., *Patrística – Caminhos da Tradição Cristã*, p. 147.

²⁵³ Ver *Ibidem*.

²⁵⁴ Ver *Ibidem*, p. 148.

“Que responderás ao juiz, tu que cobres as paredes e não cobres os homens? Tu que enfeitas os teus cavalos e não te importas com o teu irmão em farrapos? Tu que deixas apodrecer o trigo, em vez de o dar a quem tem fome? Tu que enterras o teu ouro e desprezas o que se enforca por dívidas?”²⁵⁵.

S. Gregório de Nazianço – ou S. Gregório de Nazianceno, Padre capadócio do séc. IV -, por seu lado, denuncia a extravagância das casas e das vestes dos ricos, assim como a ganância imoderada de possuir cada vez mais bens materiais. A sua crítica aos mercadores de trigo é um paradigma de condenação da especulação comercial com bens de primeira necessidade, criticando ainda, veementemente, os açambarcadores que preferem deixar os bens de consumo apodrecerem nos seus celeiros a distribuí-los pelos pobres que não os podem pagar. S. Gregório não hesita em afirmar que, em dignidade e direitos, todos os homens são iguais²⁵⁶.

Stº Ambrósio – bispo de Milão, no séc. IV -, acusa os poderosos de despojarem os pobres dos bens mínimos de sobrevivência. Numa das suas denúncias, descreve a angústia de um pai de família que não sabe qual dos filhos vender para pagar as suas dívidas. Para Ambrósio, importa ter presente que os intendentos das propriedades não são mais que os seus gerentes²⁵⁷.

Por fim, gostaríamos de mencionar S. Leão Magno, que foi Papa e Doutor da Igreja, no séc. V. S. Leão Magno traça o ideal de vida do pastor e o conteúdo dos seus ensinamentos. Chama a atenção para o fim social dos bens, lembrando que os possuidores de bens são responsáveis por aqueles que nada têm. Sendo este um ideal de justiça, a omissão desta acção provoca a morte dos irmãos. Esta omissão, na sua óptica, consubstancia um verdadeiro homicídio²⁵⁸.

4 – O período medieval

Coube principalmente aos cabidos e mosteiros o cuidado dos pobres, doentes, peregrinos e simples viajantes, durante a Idade Média. A Regra de São Bento pede uma especial atenção e acolhimento do hóspede, como se do próprio Cristo se tratasse.

²⁵⁵ Cf. *Ibidem*, p. 14.

²⁵⁶ Ver *Ibidem*, p. 149.

²⁵⁷ Ver *Ibidem*, p. 150.

²⁵⁸ Ver *Ibidem*.

Durante todo o período medieval, a Igreja clerical assumiu, decididamente, este papel no capítulo do serviço na caridade, com hospitais distribuídos pelas principais cidades e espalhados pelos caminhos dos peregrinos. De qualquer modo, regista-se uma mudança significativa aquando da Reforma Gregoriana, no séc. XI, a partir da qual começa a crescer a participação dos leigos na vida pública da Igreja, sob a influência de movimentos sociais e espirituais como a *'vita apostolicae'*, que preconizavam o seguimento de Cristo auxiliador e salvador de doenças e enfermidades, ou dos *'pauperes Christi'*, que preconizavam a pobreza evangélica como caminho para aliviar as necessidades dos membros mais débeis da sociedade²⁵⁹.

Ora, desta crescente participação dos leigos, irão surgir, nos centros urbanos, as primeiras irmandades ou confrarias hospitalárias, masculinas e femininas. Tratam-se de irmandades de impulso e instituição laical, com um importante grau de autonomia, sem prejuízo da sua ligação aos cabidos e mosteiros. Hubert Jedin diz-nos que, a partir do séc. XII, se podem encontrar, em todos os países do Ocidente, hospitais em regime de irmandade²⁶⁰.

Deste movimento, surgirão, sobretudo a partir do séc. XIII, com o acentuado crescimento das populações urbanas, os hospitais civis, impulsionados por uma classe social em emergência, não só numericamente como em termos de importância económica: a burguesia. Nestes cuidados de beneficência, a burguesia desempenhava totalmente e de modo independente as suas competências administrativas neste domínio, até então reservado à Igreja, fosse por via directa (cabidos e mosteiros) fosse indirectamente (irmandades/confrarias)²⁶¹.

Neste campo, não podemos deixar de sublinhar, igualmente, o papel das ordens de cavalaria hospitalárias, como forma de intervenção concreta da Igreja na sociedade, no âmbito da sua dimensão diaconal, de serviço na caridade. Estas ordens constituem também manifestações da mundividência da Igreja em relação ao pobre e à pobreza em geral, numa época de acentuada religiosidade social.

Também existiam ordens hospitalárias que não eram simultaneamente ordens de cavalaria, de que é exemplo a Ordem Hospitalária de Santo António, fundada em finais do séc. XI, no Sul de França. A Ordem Hospitalária de Santo António dedicava-se, sobretudo, aos doentes que padeciam da febre ou 'fogo' de Stº António, uma doença

²⁵⁹ Sobre este tema, remetemos, em geral, para a exaustiva obra de Hubert Jedin (Ver JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, Tomo IV. Barcelona: Editorial Herder, 1973, pp. 314-320).

²⁶⁰ Ver JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, Tomo IV, p. 315.

²⁶¹ De todo o modo, os hospitais civis estavam sob o cuidado espiritual da Igreja.

muito comum na época provocada por intoxicação alimentar, ligada a determinados fungos presentes no centeio e noutros cereais. Esta congregação foi posteriormente canonicamente integrada na Ordem de Malta, em 1777, por Pio IV.

A profunda dinâmica religiosa, donde procede todo o movimento das Cruzadas, originou, ainda, uma das manifestações mais peculiares de toda a Idade Média: a figura do ‘monge-guerreiro’ ou ‘monge-cavaleiro’, que fazia parte das chamadas ‘Ordens de Cavalaria’. Estas ordens religioso-militares estão umbilicalmente ligadas às cruzadas na Terra Santa e à cidade de Jerusalém, em particular.

No que concerne aos ‘monges-cavaleiros’, tratavam-se, antes de mais, de cavaleiros, é dizer, faziam parte da nobreza guerreira. Contudo, tinham a particularidade de professarem os três votos monásticos de pobreza, obediência e castidade. Além do mais, nos seus estatutos se incluía a obrigação de servir os peregrinos exaustos e doentes, assim como o dever de proteger o Santo Sepulcro e demais lugares religiosos cristãos da Terra Santa.

Nestas novas organizações semimilitares, semimonásticas, convergiam os nobres ideais da cavalaria secular, a devoção religiosa, tão marcada nesta época, e o serviço na caridade aos viajantes e peregrinos à Terra Santa. Destacaram-se no campo do acolhimento e da assistência aos enfermos.

As principais ordens de cavalaria hospitalárias surgem todas em Jerusalém ou, pelo menos, na Terra Santa. Destacamos, pela sua importância na vida da Igreja e a sua dimensão internacional, a Ordem de São João do Hospital (Hospitalários), a Ordem dos Cavaleiros do Hospital de Santa Maria dos Teutões em Jerusalém (Ordem dos Cavaleiros Teutónicos) e a Ordem Militar e Hospitalar de São Lázaro. Já a Ordem do Templo (Templários) e a Ordem do Santo Sepulcro, por sua vez, preenchiam funções puramente militares.

No que concerne à Ordem de São João do Hospital, diz-nos Hubert Jedin que, por volta do ano 1070 - antes, portanto, da Primeira Cruzada -, um grupo de comerciantes, oriundos de Amalfi, fundaram um hospital cristão em Jerusalém tendo-o dedicado ao santo alexandrino João das Esmolas, padroeiro esse que, mais tarde, foi substituído por São João Baptista²⁶².

Destinada ao cuidado dos enfermos, a associação de hospitalários cresceu muito após a Primeira Cruzada, durante a regência dos Grão-Mestres Gerardo (por volta de

²⁶² Ver JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, Tomo IV, pp.315ss.

1220) e Raimundo de Puy (1120-60). Tanto no Oriente, nomeadamente na Síria, como no Ocidente – neste último caso, sobretudo em França e nas cidades portuárias italianas -, assistiu-se ao surgimento de numerosas casas e hospitais de enorme utilidade social.

O seu crescente prestígio foi reconhecido pelas isenções feitas por Roma e muitas medidas de reconhecimento por parte da sociedade civil. Ao cuidado dos doentes, a partir de 1137 se acrescentou às suas atribuições o de assegurar a defesa militar das zonas de fronteira dos reinos cruzados do Oriente. É a partir daqui que esta Ordem assume, incontestavelmente, o seu carácter de Ordem de Cavalaria.

À semelhança do que se passava com os Templários, também a Ordem de S. João do Hospital se dividia em três classes: cavaleiros, irmãos leigos e capelães. O trabalho hospitalar era uma função fundamentalmente desempenhada pelos irmãos leigos.

Depois da tomada de Jerusalém por Saladino, em 1187, os Hospitalários retiraram-se sucessivamente para Acre e para a ilha de Rhodes (1310). Eventualmente, também serão expulsos de Rhodes, após a conquista desta ilha pelos turcos otomanos, liderados por Solimão, em 1522, após um longo cerco e uma memorável resistência. Finalmente, estabeleceram-se, em 1530, na ilha de Malta, que Carlos V de Espanha cederá à Ordem. A partir daqui ficaram conhecidos como ‘Cavaleiros de Malta’.

Actualmente, o seu nome oficial é ‘Ordem Soberana e Militar Hospitalária de São João de Jerusalém, de Rhodes e de Malta’, vulgo ‘Ordem de Malta’, cujo lema é *Tuitio Fidei et Obsequium Pauperum* (‘Defesa da Fé e Assistência aos Pobres’).

A Ordem dos Cavaleiros Teutónicos, por sua vez, foi fundada na cidade de Acre, na Palestina, mas tem a sua origem numa confraria hospitalar criada em 1189/1190, por cidadãos de Bremen e de Lübeck, com o fim de prestar cuidados médicos aos seus compatriotas destacados na Palestina no contexto das Cruzadas.

Tiveram a sua sede em ‘Montfort’, numa fortaleza construída nos tempos do Reino de Jerusalém, cujos vestígios se conservam ainda hoje no Norte de Israel. Sob o Grão-Mestre Hermann von Salza (1210-1239), em breve viria a transferir a sua sede para a Prússia – Marienburg -, a partir de 1309. A partir de então, as suas tarefas consistiram fundamentalmente em participar no esforço de expansão do cristianismo na região do Báltico e em fundar um Estado próprio da Ordem.

Quanto à Ordem de São Lázaro, trata-se de uma ordem de cavaleiros, fundada num hospital de leprosos, em 1098 (ainda antes da conquista da cidade Jerusalém), no

território daquele que viria a ser o reino latino de Jerusalém. Como se compreende, os hospitais para leprosos encontravam-se fora do centro da cidade.

Esta Ordem foi fundada para acolher cavaleiros, e não só, que padecessem de lepra. Infelizmente, naquela época e naquela região ainda era uma doença com relativa frequência.²⁶³

A missão da Ordem era a de prestar auxílio àqueles que sofriam de lepra, assim como o de assegurar a defesa da fé cristã. Há registo dos próprios cavaleiros leprosos participarem em acções militares contra os maometanos, nomeadamente nas batalhas de *La Forbie* (Outubro 1244) e de *Al-Mansrurah* (Fevereiro 1250).

Em 1291, com a queda de Acre para os muçulmanos e consequente extinção do reino latino de Jerusalém, a Ordem abandonou todas as suas actividades militares. Numa evolução posterior, esta Ordem viria a fundar ‘casas de Lázaro’ em toda a Europa medieval, para cuidar de leprosos.

Fazemos agora uma referência ao movimento pauperista e à fundação das ordens mendicantes, uma referência incontornável neste tema que nos ocupa e neste período da história da Igreja.

Se, no caso das ordens de cavalaria hospitalárias, o ‘pobre’ estava sobretudo equacionado com o peregrino à Terra Santa - exposto aos mais diversos perigos -, com o doente e com o leproso, com o advento do movimento pauperista e das ordens mendicantes está sobretudo em causa um ideal: o da pobreza voluntária.

Efectivamente, através deste movimento pretende-se operar uma reforma social e cultural de fundo, sublinhando o valor universal da pobreza evangélica, tanto mais urgente por se tratar de uma época em que a Igreja acumulava grandes riquezas e poder temporal, por circunstâncias várias, o que estava na origem directa do surgimento de vários movimentos heréticos.

A pobreza evangélica – no seu sentido espiritual, de liberdade e desprendimento de coração, mas também no seu sentido material, com o apelo à simplicidade de vida e solidariedade existencial com os pobres -, passa a ser proposta como um desafio a todo o fiel leigo, em geral, e ao clero, em particular.

O movimento pauperista medieval surge como reacção à opulência e riqueza de muitos sectores do clero, inclusivamente do clero regular, pugnando por uma purificação da vida da Igreja através da revitalização do valor evangélico da pobreza.

²⁶³ Basta recordar o caso do rei-leproso Balduíno IV de Jerusalém.

As reformas monásticas dos séculos X-XII já sinalizavam a preocupação em retornar à pobreza evangélica, fundamento, entre outros valores, de uma verdadeira liberdade da Igreja e de credibilidade do anúncio evangélico²⁶⁴. De qualquer modo, por vezes, estes mesmos movimentos, por força de heranças recebidas e de encargos administrativos assumidos, também se viam, inadvertidamente, presos a tudo aquilo que queriam precisamente evitar na sua intenção fundacional: a amarra do poder e das riquezas temporais. Foi o caso paradigmático de Cluny.

Ora, é precisamente no contexto dos movimentos pauperistas que brotam dois caminhos: um caminho sectário, na origem das heresias dos cátaros, dos valdenses e dos albigenses, activas particularmente no Sul de França e em Itália; e, no outro espectro, um caminho reformador e purificador no seio da própria Igreja, que se concretiza na fundação das chamadas ‘ordens mendicantes’.

A expressão ‘mendicantes’, como é fácil de ver, vem de ‘mendigar’. Estas ordens, quando nasceram, mendigavam, literalmente, o seu sustento material, o que revela por si só o ideal da pobreza voluntária e do desprendimento. Entre as ordens mendicantes, destacam-se os franciscanos, os dominicanos e os carmelitas, por ordem cronológica da fundação, ainda que tenham sido todas fundadas ao longo do mesmo século (séc. XIII).

São Francisco de Assis e São Domingos de Gusmão souberam ler, na sua época, os ‘sinais dos tempos’ e responder plenamente ao chamamento de Deus para aqueles conturbados tempos da Igreja, confirmando-se assim que, para cada época histórica, e em face dos seus desafios particulares, Deus suscita grandes santos e santas.

Para além da centralidade que a espiritualidade da pobreza evangélica irá desempenhar em toda a sua missão, estas novas ordens também revelam características inovadoras. Desde logo, chama a atenção a itinerância dos frades, em contraste com o voto de estabilidade dos monges, o que é revelador de uma dimensão apostólica mais activa. De igual modo, as ordens mendicantes revelaram-se mais prestáveis à Igreja universal, em função da sua organização, com um Mestre/Superior da Ordem em Roma, com comando centralizado sobre Províncias espalhadas por todo o mundo.

Inovadoramente, os conventos das ordens mendicantes também tendem a privilegiar as áreas urbanas, em detrimento dos lugares ermos e rurais. Isto é particularmente patente na Ordem de São Domingos, com as primeiras comunidades a

²⁶⁴ Entre as reformas monásticas dos sécs. X-XII, destacam-se a Ordem de Cluny (s. X), a Ordem de Cister (s. XI) e a Ordem Premonstratense (s. XII).

se estabelecerem junto às grandes universidades medievais. A própria relação com a Universidade é também uma imagem de marca, associada ao carisma do estudo e do ensino. E se este aspecto talvez seja formalmente mais claro nos dominicanos, o certo é que brotou igualmente nos franciscanos. Efectivamente, a par de Santo Alberto Magno ou de São Tomás de Aquino, podemos invocar grandes teólogos franciscanos, como Santo António de Pádua e São Boaventura.

A relevância da pregação (itinerante) também é uma marca inovadora, numa época em que a pregação estava essencialmente reservada aos bispos. Este facto e a flexibilidade inerente a isso também determinaram que estas ordens se tivessem adaptado tão bem, uns séculos mais tarde, à actividade missionária ultramarina.

A vida de oração e piedade foi também uma área que beneficiou muito com a irrupção das ordens mendicantes. Poderíamos aqui destacar, a título de exemplo, a espiritualidade franciscana da devoção à humanidade de Jesus, como modelo supremo para os crentes.

Por fim, e por ser, desde logo, um ideal muito caro a Gustavo Gutiérrez - que, de resto, é dominicano -, as ordens mendicantes fazem também uma proposta, inovadora, de santidade laica, com a instituição de ‘Ordens Terceiras’, por via das quais os leigos são desafiados a se enquadrarem, institucionalmente e existencialmente, na espiritualidade franciscana, dominicana ou carmelita. E, se hoje a vocação universal à santidade é algo totalmente pacífico e consensual, naquele tempo não o era seguramente, com uma clara distinção entre a ‘vida cristã perfeita’ - apenas ao alcance dos consagrados de vida monástica -, e a multidão dos leigos²⁶⁵.

As Ordens Terceiras, assim como diversas irmandades e confrarias ligadas à espiritualidade das ordens mendicantes, desempenharam um papel muito importante no campo sócio-caritativo, nomeadamente na assistência hospitalar, no fornecimento de alimentos aos mais pobres e no sepultamento cristão.

O movimento pauperista medieval e o surgimento das ordens mendicantes assinalam uma preocupação profunda em refundar uma ‘Igreja pobre ao serviço dos pobres’, sublinhando ao mesmo tempo o compromisso – apostólico e espiritual – com os mais desfavorecidos, fazendo-se eco de uma verdadeira teologia da opção preferencial pelos pobres, que também influencia, naturalmente, o pensamento de Gustavo Gutiérrez, desde logo pelo simples facto de ser frade dominicano.

²⁶⁵ No que concerne à vocação universal à santidade, ver *LG n.º 40*.

5 – A Idade Moderna

Chegados à Idade Moderna, gostaríamos de destacar, sucintamente, no âmbito da mundividência cristã do pobre e da pobreza ao longo da história, a chamada ‘Guerra dos Camponeses’ (1524-25), nos territórios da actual Alemanha; a acção missionária de Bartolomeu de Las Casas (séc. XVI); o ministério do Pe. António Vieira; e a acção caritativa de São Vicente de Paulo (séc. XVII).

Uma menção à ‘Guerra dos Camponeses’ (1524-25) parece-nos particularmente relevante no âmbito do tema deste trabalho, pois é reveladora da influência directa que uma profunda reforma religiosa – a Reforma Luterana (1517) – exerceu sobre todas as dimensões da sociedade germânica da época. Ora, como sabemos, a teologia de Gutiérrez é uma teologia de intervenção social e política. E não há dúvida que elementos da teologia protestante influenciam a teologia de Gutiérrez, nomeadamente ao nível da reflexão pessoal da fé, da crítica às instituições, e da importância da Sagrada Escritura e sua acessibilidade a todos os crentes²⁶⁶.

Não foi só a classe da nobreza germânica que aproveitou a Reforma Luterana para prosseguir objectivos de natureza política e social. Também as classes populares – camponeses, mas também, crescentemente, cidadãos urbanos – viram neste movimento de reforma uma maneira de alcançarem as suas próprias pretensões sociais e políticas.

Como nos explica Hubert Jedin, na sua obra citada²⁶⁷, os reformadores, com Martinho Lutero e Zuinglio à cabeça, haviam posto em causa a autoridade eclesiástica e incitado o cidadão comum à crítica e tomada de posição pública. Para tanto, muito contribuiu a invenção da imprensa escrita, que permitiu a produção de múltiplas edições dos escritos dos reformadores. Além disso, havia edições disponíveis da Bíblia, em vernáculo, acessíveis a lavradores e habitantes dos burgos²⁶⁸. A Bíblia passava a ser a norma da vida diária. Com ela se iniciavam as camadas populares da sociedade, e desde logo os camponeses, na reflexão pessoal acerca do regime social vigente, algo que até então aceitara acriticamente.

Inusitadamente, e à boleia dos ideais redescobertos da liberdade cristã e da fraternidade universal, a Reforma Luterana abria também as portas ao desejo de libertação política e de justiça social. Se era legítimo pôr em causa a posse de tantas

²⁶⁶ A criação das CEB, no quadro da TL, é um exemplo paradigmático do esforço por parte dos teólogos da libertação em promover o estudo da Sagrada Escritura junto do povo.

²⁶⁷ Ver JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, Vol. V, pp. 211-218.

²⁶⁸ Muitos sabiam ler a Bíblia. Quem não o soubesse, sempre podia arranjar alguém que lhe lesse.

terras e riquezas por parte dos bispos e dos mosteiros da Igreja católica, por ser manifestamente anti-bíblico, porque não estender essa crítica e acção contra os demais senhores temporais?

Entre as reivindicações dos camponeses contam-se, por exemplo, a abolição da servidão (servos da gleba); a abolição dos censos e dízimos correspondentes; a liberdade de caça e de pesca; e a eliminação dos domínios eclesiásticos e monásticos²⁶⁹. E assim se iniciou o conflito, que se viria a revelar extremamente violento.

Se Martinho Lutero, numa primeira fase do conflito, adoptou um papel mediador, mais tarde irá tomar, inequivocamente, o partido dos príncipes alemães, exortando-os a esmagarem a rebelião em escritos muito violentos, de que foi exemplo o seu libelo de acusação, ‘Contra as quadrilhas de bandidos e assassinos dos camponeses’²⁷⁰.

Eventualmente, os príncipes impuseram a sua ordem. Calcula-se que terão morrido cerca de 100.000 camponeses e demais populares²⁷¹. Condenando os camponeses e a sua luta, em termos muito duros, Lutero irá perder a simpatia de muitos deles. Efectivamente, a violência e a mortandade afastaram muitas pessoas da Reforma, que deixou assim de ser o grande movimento popular com que se apresentou nos seus primórdios.

Um movimento em larga escala na Europa central, a Reforma Luterana desencadeou um grande processo político e social, inicialmente e aparentemente em favor das classes sociais mais desfavorecidas, mas, no desenrolar do processo, os seus dirigentes inverteram esta tendência inusitada, acabando por pactuar com o *statu quo* político e social da época.

No contexto deste tema e desta época histórica, não podemos deixar de mencionar, uma vez mais, a Bartolomeu de Las Casas, já atrás referido em diversas ocasiões, não só por nos revelar uma visão muito concreta dos ‘pobres’ do seu tempo – os índios das Américas espanholas –, como pela imensa influência que o seu apostolado exerceu sobre Gustavo Gutiérrez. Nele se espelha, de modo cristalino, o princípio teológico e pastoral da opção preferencial pelos pobres.

Bartolomeu de Las Casas nasceu em Sevilha, no ano de 1474, e faleceu em Madrid, a 17 de Julho de 1566, com 92 anos de idade. Filho de um mercador, que fora

²⁶⁹ Ver JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, Vol. V, p. 213.

²⁷⁰ Ver *Ibidem*.

²⁷¹ Ver *Ibidem*, p. 217.

companheiro de viagem de Cristóvão Colombo, Bartolomeu de Las Casas comungou desde o início, na sua qualidade de colono, do espírito entusiástico associado à conquista do Novo Mundo. Inicialmente dedicado ao comércio, na ilha de *La Hispaniola*, irá ser posteriormente ordenado sacerdote e, gradualmente, irá pôr em causa, cada vez com maior vigor, os abusos da colonização espanhola em relação às populações indígenas.

Enquanto simples colono e mesmo já depois de ter sido ordenado sacerdote, Bartolomeu de Las Casas foi, ele próprio, titular de um ‘*repartimiento*’ ou ‘*encomienda*’, um sistema económico colonial que consistia no domínio, por um colono espanhol, de um grupo de índios que trabalhavam para si, fosse nas minas, a extraírem ouro ou outros metais preciosos, fosse nos campos agrícolas. O colono titular de um ‘*repartimiento*’ ou ‘*encomienda*’, por sua vez, tinha o dever de sustentar os índios que tinha a seu cargo, evangelizá-los e proteger as províncias a que pertenciam. Na prática, redundava num verdadeiro sistema de escravatura.

O ponto de viragem – *i.e.*, a conversão de Bartolomeu de Las Casas - surge com um célebre sermão pregado às autoridades coloniais de *La Hispaniola* pelo padre dominicano António Montesinos, no Quarto Domingo de Advento de 1511 (21 de Dezembro de 1511), no qual Bartolomeu de Las Casas esteve presente²⁷².

Na ocasião, Montesinos, com o apoio de toda a sua comunidade, denunciou corajosamente o espírito de ganância prevalecente e os maus tratos infligidos aos índios por parte dos colonos espanhóis, colocando abertamente a questão: “E estes, não serão homens? Não têm almas racionais? Não sois obrigados a amá-los como a vós mesmos?”²⁷³.

Estas intervenções da comunidade dominicana da ilha *La Hispaniola* a favor dos índios estão na origem da chamada ‘Controvérsia das Índias’, na qual Las Casas se destacará como uma das vozes mais inconformadas com a política colonial do império espanhol.

Ainda antes de se tornar dominicano, em 1522 (ou 1523?), Las Casas passa a denunciar abertamente o sistema das ‘*encomiendas*’ e os abusos infligidos sobre os indígenas, advogando uma colonização pacífica das Índias Ocidentais, não sem grande

²⁷² Os dominicanos, liderados por frei Pedro de Córdoba, haviam chegado à ilha de *La Hispaniola* em 1510. O sermão de António Montesinos e da comunidade dominicana ficou conhecido na história como ‘o grito de *La Hispaniola*’.

²⁷³ Cf. MONTESINOS, António; LAS CASAS, Bartolomeu; VITÓRIA, Francisco, *E Estes Não Serão Homens?*, p. 19. O texto original é de Bartolomeu de Las Casas, que tem uma crónica sobre este episódio na sua obra ‘*Historia de las Indias*’.

oposição e resistências. Mas os seus múltiplos esforços e diligências junto das autoridades espanholas²⁷⁴, em favor dos índios, conhecerão algum sucesso (relativo), com a publicação das chamadas ‘Leis Novas’, em 20 de Novembro de 1542, que restringiam o sistema das ‘*encomiendas*’ e a consequente escravatura dos índios.

Para além da ilha de *La Hispaniola* – ilha do Caribe actualmente dividida entre o Haiti e a República Dominicana -, Las Casas também viveu em Cuba, assim como em territórios da actual Venezuela, Peru, Nicarágua e Guatemala. Posteriormente, já com 70 anos de idade, com o apoio do imperador Carlos V, será nomeado Bispo de Chiapas (México), onde terá uma oportunidade para concretizar a sua política de evangelização dos povos nativos e colonização pacífica. Contudo, irá permanecer no México apenas durante 3 anos (1544-47), em razão de vários desencontros e situações de tensão com as autoridades locais.

Em 1547 regressa a Espanha, não mais regressando à América. Contudo, irá continuar a sua campanha pela defesa dos índios. De volta desta polémica em torno dos direitos dos índios, Las Casas irá manter uma polémica afamada com o teólogo espanhol Juan Ginés Sepúlveda, defensor do *statu quo* colonial, numa controvérsia que ficou conhecida como a ‘Controvérsia de Valladolid’, que decorreu em Agosto de 1550, ao estilo de uma *disputatio* medieval. Segundo parece, Sepúlveda levou a melhor.

Uma das obras mais famosas que Las Casas nos legou é a sua ‘*Brevísima relación de la destrucción de las Índias*’, publicada pela primeira vez em Sevilha, no ano de 1552, onde denuncia os abusos e atrocidades cometidos pelos colonos e conquistadores espanhóis sobre os índios e as suas terras, na busca desenfreada de ouro e outras riquezas naturais.

Nesta obra de referência mundial, Las Casas afirma que a cobiça e a ambição dos colonos espanhóis estava directamente ligada à morte prematura e injusta dos indígenas por via da exploração do trabalho, dos maus tratos, deficiente alimentação e falta de prestação de cuidados de saúde básicos. Vale a pena ler algumas citações da referida obra:

²⁷⁴ Em particular, o Conselho das Índias e o próprio imperador Carlos V.

- “O motivo por que os cristãos mataram e destruíram tantas, tais e um tão infinito número de almas foi somente o de terem como fim último o ouro e de se encherem de riquezas em breves dias e de subirem a posições muito elevadas...”²⁷⁵.
- “E assim repartidos (os índios) por cada cristão, eram eles dados com o pretexto de serem ensinados nas coisas da fé católica, sendo todos esses cristãos ignorantes e homens cruéis, muito avaros e corrompidos (...) E o cuidado que com eles tiveram foi o de enviarem os homens para as minas para extraírem ouro, que é um trabalho intolerável, e às mulheres metiam-nas nas fazendas, que são granjas, a cavar as lavouras e a cultivar a terra, que é um trabalho para homens muito fortes e rijos. A uns e às outras só davam para comer ervas e coisas que não tinham substância. (...) Morreram os homens nas minas de trabalho e de fome, e elas do mesmo modo pereceram nas fazendas ou nas granjas...”²⁷⁶.
- “A tirania que os espanhóis exercem contra os índios na recolha das pérolas é uma coisa das mais condenáveis e cruéis que existem no mundo...”²⁷⁷.

Las Casas permanece até aos dias de hoje como símbolo da consciência cristã e dos movimentos de emancipação e afirmação dos direitos dos índios da América espanhola, e um dos grandes missionários e humanistas da história da Igreja. Além do mais, pelo número de referências e citações que Gustavo Gutiérrez lhe dedica nas suas obras, será seguramente uma das personagens da história da Igreja que mais o influenciou.

No âmbito da defesa dos ameríndios, ainda que um pouco mais tarde, já no séc. XVII, destaca-se também a figura maior do Padre António Vieira, grande missionário jesuíta, baptizado por Fernando Pessoa como o ‘Imperador da língua portuguesa’.

O Padre António Vieira nasceu em Lisboa, no dia 6 de Fevereiro de 1608, e viria a falecer, após uma vida longa, em anos e feitos, no dia 18 de Julho de 1697, em São Salvador da Baía, no Brasil.

Após a Restauração da Independência (1640), o Pe. António Vieira foi encarregado por D. João IV de várias missões diplomáticas, nomeadamente em França e nos Países Baixos, e também em Roma. Mas o Pe. António Vieira destacou-se

²⁷⁵ Cf. MONTESINOS, António; LAS CASAS, Bartolomeu; VITÓRIA, Francisco, *E Estes Não Serão Homens?*, p. 60.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 69.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 120.

sobretudo pela sua acção missionária no Brasil, sem esquecer a sua acção no campo político e económico nesse enorme país, tendo participado em expedições exploratórias aos vastos territórios do interior do Brasil, além de ter sido um dos grandes obreiros da Companhia Geral do Brasil, fundada com o capital de cristãos-novos, a quem, de resto, o Pe. António Vieira sempre defendeu²⁷⁸.

Na sua acção missionária no Brasil, o Pe. António Vieira destacou-se como um intrépido e corajoso defensor dos direitos dos índios e crítico de alguns costumes sociais da época, tendo condenado a escravatura imposta aos índios.

No ano de 1653, no Domingo I da Quaresma, proferiu um emblemático sermão, em São Luís do Maranhão, no qual desafiava os grandes proprietários dos engenhos de açúcar a libertarem os seus escravos indígenas. Sem dúvida, um sermão que nos evoca outro, proferido um século antes, na ilha *La Hispaniola*: o sermão de António Montesinos.

De igual modo, entre 1658-1660 escreveu, com exemplar sabedoria e sensibilidade cristã, o ‘Regulamento das Aldeias’ – também conhecido, informalmente, como a ‘Visita de Vieira’ -, que continha orientações importantes no concernente às missões religiosas na região da Amazónia, visando a evangelização de índios e de colonos. Estas orientações mantiveram-se em vigor por mais de um século.

O desassombro, a coragem e a capacidade de trabalho do Pe. António Vieira evocam a acção de Bartolomeu de Las Casas e remetem-nos para Gustavo Gutiérrez, cuja teologia está impregnada de tomadas de posição a favor dos índios da América Latina e de apelos à justiça histórica diante dos muitos atropelos aos direitos humanos – pessoais e culturais - de que foram vítimas os indígenas no ‘Novo Mundo’, durante o período colonial.

O Pe. António Vieira é apontado por alguns como um defensor da abolição da escravatura *tout court*²⁷⁹. Contudo, a situação que se vivia na época e os seus próprios escritos não parecem permitir chegar-se a uma conclusão tão redonda como esta. O Pe. António Vieira foi, sem dúvida, um abolicionista em relação à escravatura dos índios. Quanto à escravatura imposta aos negros, a sua posição foi sempre mais ambígua, por variadíssimos factores, sem prejuízo do tratamento humano e cristão que sempre

²⁷⁸ O que atraiu sobre si a suspeição da Inquisição.

²⁷⁹ Ver, por exemplo, um recente artigo de Teresa Patrício Gouveia, no Semanário ‘Expresso’, de 11 de Novembro de 2017, que aponta neste sentido.

defendeu para *todos* os escravos, tendo-se sempre empenhado pelo respeito de critérios ético-cristãos na gestão dos cativos e na sujeição ao trabalho.

Com um espírito pragmático, sensível ao realismo político e à razão de Estado, o Pe. António Vieira nunca pôs em causa a instituição da escravatura negra, fundamento imprescindível da lucrativa indústria do ‘ouro branco’ (açúcar) do Brasil²⁸⁰. De todo o modo, o realismo político do Pe. António Vieira não deve ser confundido com uma visão racista. Aliás, o próprio, num dos seus sermões, não poderia ser mais claro no seu reconhecimento da igualdade natural de todos os homens, ao dizer: “(...) dominarem os brancos aos pretos é força e não razão ou natureza”²⁸¹.

No plano da instituição da escravatura, uma dimensão essencial para compreender a história da América Latina, e cujas consequências ainda hoje perduram, como em tantas ocasiões nos recorda Gutiérrez, é preciso também chamar a atenção, em abono da verdade, para o facto de, entre os séculos XV e XVIII, existirem importantes bulas e outros documentos papais que condenam a escravidão e o tráfico de escravos, ainda que digam respeito fundamentalmente às populações indígenas americanas e não aos negros africanos²⁸². É o caso da bula *Dudum Sicut*, de Eugénio IV, publicada em 13 de Janeiro de 1435, dirigida ao Bispo Fernando, na ilha de Lanzarote (Canárias). Este documento condenava a escravidão dos nativos das recém-colonizadas Ilhas Canárias (os *guanches*).

Em 29 de Maio de 1537, por sua vez, é publicada uma bula – *Sublimis Deus* –, de Paulo III, dirigida ao Cardeal Arcebispo de Toledo, exortando contra a prática da escravidão dos índios e apelando ao reconhecimento público da sua condição plenamente humana.

Outro documento de grande interesse a este nível é a carta apostólica de Urbano VIII, de 22 de Abril de 1639, dirigida ao procurador da Câmara Apostólica de Portugal. Nesta carta, condenam-se severamente todos aqueles que “ousam ou intentam reduzir à escravidão os indígenas ocidentais ou meridionais”²⁸³.

Por fim, há ainda a referir a carta apostólica *Immensa Pastorum*, de Bento XIV, publicada em 20 de Dezembro de 1741, que também condena a sujeição dos índios à

²⁸⁰ No seu ‘Sermão dos Cativos’ o Pe. António Vieira não põe em causa, em momento algum, o instituto da escravatura (Ver VIEIRA, Padre António, *Sermões*. Lisboa: R.B.A. Editores, 1996).

²⁸¹ Cf. CALAFATE, Pedro; EDUARDO FRANCO, José, ‘Os homens de cor preta, os ameríndios e a questão escravagista em Vieira’. In *Brotéria*, Nº5, Vol. 185, Nov. 2017, 888. Opinião citada.

²⁸² No que respeita à condenação expressa do instituto da escravatura negra, teremos que esperar pelo século XIX, nomeadamente com a constituição *In Supremo apostolatus fastigio*, de Gregório XVI, de 3 de Dezembro de 1839.

²⁸³ Cf. GREGÓRIO XVI, constituição *In Supremo apostolatus fastigio*, nº3. Opin. citada.

escravidão. Aí se expressa um amargo lamento de Bento XIV, espantado por haver ainda na América Latina:

“(…) cristãos que, como que esquecidos totalmente do sentido de caridade derramado pelo Espírito Santo nos nossos corações, aos pobres índios, não só aos carentes de fé como também aos limpos pelo baptismo, reduzem-nos à escravidão, vendem-nos como escravos, privam-nos dos seus bens e fazem com eles tais obras de desumanidade que os apartam principalmente de abraçar a fé de Cristo e, sobretudo, fazem com que se obstinem no seu ódio em relação a ela”²⁸⁴.

Por fim, chamávamos a atenção para outro grande vulto da Igreja durante a Idade Moderna e que nos revela uma clara concretização do princípio da opção preferencial pelos pobres, particularmente no campo da assistência social. Este contributo constitui uma ajuda suplementar para melhor enquadrar o presente trabalho e a teologia de Gutiérrez. Falamos de São Vicente de Paulo, sacerdote francês do séc. XVII.

A primazia da caridade é o contexto e o pretexto de toda a acção de São Vicente de Paulo que, para além de grande místico, esteve no centro de empreendimentos extremamente frutuozos e eficazes em favor dos mais pobres da sociedade. No fundo, é toda uma práxis cristã a favor dos mais desfavorecidos que fala por si e à qual Gustavo Gutiérrez dará sempre um lugar de destaque na sua teologia, sem prejuízo da práxis afirmada por Gutiérrez se envolver também, directa e explicitamente, em terrenos políticos, algo que não é discernível com tanta clareza em São Vicente de Paulo. Isto sem prejuízo de toda acção pastoral de serviço na caridade ter também, inevitavelmente, uma dimensão política. Qualquer acção humana que influa na organização do meio social, que mobilize vontades e que abane consciências, terá sempre, invariavelmente, natureza e carácter político.

No universo do serviço na caridade, São Vicente de Paulo distinguiu-se como um verdadeiro farol, cuja luz e visão beneficiou a sociedade, não só a da sua época como a de épocas posteriores. A este respeito, basta recordar que São Vicente de Paulo virá a ser o patrono e inspirador das ‘Conferências de São Vicente de Paulo’, fundadas por Frédéric Ozanam, já em pleno séc. XIX, que conheceram enorme sucesso e difusão por toda a Europa.

²⁸⁴ Ver PIO X, *L.S.I.*, nº1. *Opin. citada*.

Hubert Jedin informa-nos que, desde o ano de 1618, São Vicente de Paulo deu especial atenção ao estado lamentável dos condenados a trabalhos forçados nas galeras, assim como à praga da mendicidade²⁸⁵.

Desde 1624, São Vicente de Paulo irá encontrar em St^a Luísa de Marillac (1591-1660) uma auxiliar de extraordinárias faculdades. Em Setembro de 1621, fundou em Mâcon a '*Confrérie de la Charité*' para alívio dos pobres, que depois se difundiu noutras cidades francesas. Em 1629 recebeu o encargo de organizar as Irmandades da Caridade em Paris e, mais tarde, ajudar os doentes do hospital *Hôtel-Dieu*.

Juntamente com St^a Luísa de Marillac, São Vicente de Paulo está ainda na origem de um grupo de mulheres auxiliadoras dos pobres, que surge formalmente no ano de 1633, na origem da Congregação das Filhas da Caridade. Em vista do grave problema dos recém-nascidos abandonados irá também fundar, um pouco mais tarde (1638), as 'Damas da Caridade'.

Finalmente, São Vicente de Paulo esteve ainda activamente envolvido no apoio e reintegração dos feridos e deslocados de guerra, particularmente vítimas da 'Guerra dos 30 Anos' (1618-48), missão para a qual contou com o apoio da sociedade de piedade e caridade '*Compagnie du Saint Sacrement*', fundada por Henri de Lévis, duque de Ventadour.

²⁸⁵ Ver JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, Tomo VI, pp. 146-148.

Capítulo II

A ‘QUESTÃO SOCIAL’: REFLEXOS E PERSISTÊNCIAS

A abrir este novo capítulo, gostaríamos de recordar uma frase de Gustavo Gutiérrez acerca deste tema, na sua obra-matriz: “Há muito tempo que se fala em ambientes cristãos do ‘problema social’ ou da ‘questão social’, mas só nos últimos anos é que se tomou consciência clara da amplitude da miséria e, sobretudo, da situação de opressão e alienação em que vive a imensa maioria da humanidade”²⁸⁶.

Gustavo Gutiérrez fala aqui da ‘questão social’ como uma preocupação presente na Igreja há já muito tempo, mas dá a entender que essa questão ainda não foi cabalmente enfrentada, continuando ainda hoje a ser um problema em aberto, uma ferida por sarar. Adianta, contudo, que hoje há uma consciência mais esclarecida das situações de miséria social e da sua amplitude. O maior esclarecimento e a real dimensão do problema, em Gutiérrez, decorre do facto de se conhecerem hoje, melhor que nunca, as causas da pobreza colectiva e da correspondente miséria social (e miséria moral associada). Este entendimento é transversal a todo o pensamento de Gutiérrez e explica, em grande parte, o porquê do forte acolhimento dado pela TL ao contributo das ciências sociais e políticas.

A ‘questão social’ é, sem qualquer dúvida, um dos paradigmas – prático e teórico - em que se move Gustavo Gutiérrez, ainda que por vezes de modo indirecto. Efectivamente, sem a ‘questão social’ não se compreenderia o paradigma da conflituosidade social, evocativo da ‘luta de classes’, um conceito socio-histórico, de inspiração marxista, explicitamente invocado e trabalhado teologicamente por Gutiérrez e por outros teólogos da libertação.

Assim sendo, não podemos deixar de nos ater, nesta fase inicial do nosso trabalho, à ‘questão social’, não só pela sua persistência no pensamento de Gutiérrez, como pelo facto de a ela se dever o surgimento das teses socialistas e marxistas, bem como da doutrina social da Igreja, sem as quais não seria possível compreender a TL.

Por tudo isso, guardamos para este momento todo um capítulo sobre a ‘questão social’ e de como esta irá modelar poderosamente a teologia de Gustavo Gutiérrez. Efectivamente, a ‘questão social’, que nasce na Europa, foi reproduzida na América

²⁸⁶ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación - Perspectivas*, p. 113. Tradução nossa.

Latina, ainda que dum modo peculiar, atendendo às inúmeras idiossincrasias dos seus povos e à sua história colonial.

Tendo em conta que os países da América Latina não eram países industrializados, no sentido próprio do termo, temos que operar ligeiras adaptações. Assim, a classe operária, na América latina do tempo de Gutiérrez, coincidirá fundamentalmente com a classe dos ‘*campesinos*’, dos indígenas e dos pequenos artífices manufactureiros, sem rendimento certo e regular. Por sua vez, os grandes industriais (europeus) novecentistas coincidem fundamentalmente com os grandes latifundiários da América Latina e os principais dirigentes políticos e militares dos regimes de ‘*Seguridad Nacional*’ então em vigor. Mas as questões sociais fundamentais são as mesmas e estão na origem duma tensão social latente, que será posteriormente interpretada teologicamente pelos teólogos da libertação.

A chamada ‘questão social’, em sentido estrito, remonta à ‘questão operária’ do séc. XIX, sem prejuízo desta problemática já existir no Reino Unido desde o último terço do séc. XVIII. Sucintamente, a ‘questão social’ prende-se com um profundo desajustamento político, social e económico, produzido pelo rápido encadeamento de uma série de acontecimentos de enorme impacto social e económico, que conduziram a graves desigualdades sociais e a uma profunda clivagem entre a burguesia, por um lado, e o operariado (ou proletariado), por outro.

Entre os acontecimentos de grande impacto social e económico surgidos nesta época, destaca-se, desde logo, a Revolução Industrial, que tem origem na Inglaterra e na Escócia, em meados do séc. XVIII. Outro acontecimento, não menos importante, diz respeito à hegemonia política burguesa-liberal e às suas teorias económicas.

A era das máquinas e da grande indústria, aliada a uma visão económica liberal, fundada no princípio, moralmente neutro, do ‘*laissez faire, laissez passer*’, e num ambiente de profundo individualismo, conduziu a situações de profunda injustiça e desigualdade social, numa dimensão nunca antes experimentada por nenhuma outra sociedade. Particularmente em foco irão estar as tensões entre o factor de produção ‘capital’ e o factor de produção ‘trabalho’.

De igual modo, as antigas corporações profissionais do ‘*Ancien Régime*’ haviam desaparecido e não foram criadas instituições que as substituíssem para fazerem valer os direitos da nova classe social que emerge nesta época: o operariado. Esta classe estava, assim, basicamente desprovida de quaisquer estruturas institucionais de apoio e defesa

dos seus direitos e legítimas expectativas, tornando-se presa fácil de alguns industriais gananciosos e exploradores²⁸⁷.

As semelhanças com o contexto histórico-social do tempo de Gutiérrez são gritantes a este nível, pois, na América Latina de então as classes populares também não tinham qualquer apoio institucional que lhes permitisse alcançar nem que fosse um princípio de solução, minimamente justa e equilibrada, para os seus graves problemas.

A agravar a situação derivada da ‘questão operária’, na perspectiva liberal-burguesa, o Estado devia-se abster de qualquer intervenção na área económica. Além disso, a segurança social e a justiça social tão-pouco constituíam preocupações prioritárias do Estado liberal.

Deste modo, a classe do operariado (ou proletariado), apenas podia contar com as acções filantrópicas e caritativas dos membros da burguesia mais sensíveis às questões sociais, bem como de algum apoio caritativo por parte das Igrejas estabelecidas, quer a Igreja católica quer as Igrejas protestantes. Mas, como se verá, este sistema revelou-se claramente insuficiente face aos enormes desafios sociais da época. Gustavo Gutiérrez, de resto, em muitas ocasiões, irá invectivar contra o espírito de assistencialismo e paternalismo em relação aos pobres, propondo antes mudanças estruturais do sistema político e económico vigente.

Nos pontos seguintes, iremos passar em revista, sucintamente, vários acontecimentos, intervenientes, manifestações e consequências da chamada ‘questão social’, que tanto marcou o pensamento de Gustavo Gutiérrez.

1 – O liberalismo político e económico e a situação da classe operária

Naturalmente, não nos iremos aqui debruçar com exaustão nas origens do liberalismo, enquanto ideologia política e económica, mas apenas proceder a um enquadramento absolutamente imperioso no contexto deste trabalho, por duas razões: primeiro, pela persistência inusual desta ideologia, grosso modo, até aos nossos dias; em segundo lugar, porque constitui uma verdadeira ‘*bête noire*’ dos teólogos da libertação. Por razões práticas, começamos esta análise a partir da Revolução Industrial.

²⁸⁷ Segundo Édouard Dolléans [*Histoire du travail en France* (1953)], “*Les travailleurs ont connu, pendant la première moitié du 19ème siècle, des conditions d’existence pires que celles subies auparavant par les plus infortunés*” (Cf. ARENDT, Hannah, *A condição humana*, p. 174, nota 85. *Opin. citada*).

Como todas as revoluções, a Revolução Industrial tem todo um processo na sua base, um encadeamento de actos e acontecimentos que, num dado momento da história, verificados determinados condicionalismos favoráveis, irrompe, provocando profundas rupturas económicas, sociais e políticas.

A Revolução Industrial, passe a expressão ‘revolução’, não apresenta um processo revolucionário visível e violento, como a Revolução Francesa ou a Revolução Bolchevique, por exemplo. De resto, nem sequer tem quaisquer pretensões político-ideológicas na sua base.

A ‘Revolução Industrial’ é, sim, o nome que se convencionou atribuir ao nascimento da grande indústria, da produção em série, segundo um princípio de racionalidade e divisão do trabalho, aliado à concentração industrial em grandes fábricas e zonas ricas em minérios²⁸⁸.

Este processo provocou aumentos dramáticos na produção industrial, principalmente na área têxtil, e também na área metalúrgica e de extracção mineral, numa fase inicial, e, posteriormente, no campo das indústrias alimentares, militares, transportes, construção naval, entre muitas outras.

A Revolução Industrial, que tem a sua origem em Inglaterra, no séc. XVIII, transformou um povo predominantemente rural, que vendia os seus produtos agrícolas e pecuários em pequenos mercados locais, numa sociedade industrial, com interesses em numerosos mercados internacionais. Por sua vez, o nascimento da grande indústria está indelevelmente associado a uma invenção verdadeiramente revolucionária e que mudou por completo as linhas mestras da economia europeia: a máquina a vapor²⁸⁹.

A Revolução Industrial teve um profundo impacto social e determinou a emergência de numerosos problemas e desafios sociais e políticos totalmente inéditos. Este acontecimento histórico foi também acompanhado pela emergência do liberalismo político e económico, que Gustavo Gutiérrez e tantos outros teólogos da libertação,

²⁸⁸ Ver HAMMOND, John L., ‘The Industrial Revolution’, *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 12. London: Encyclopaedia Britannica, Ltd, 1961, p. 308.

²⁸⁹ Beneficiando do trabalho pioneiro de Thomas Savery e de Thomas Newcomen, James Watt aprendeu a maneira de pôr o vapor ao serviço do homem. Graças à sua invenção do condensador separado – patenteado em 1769 -, Watt conseguiu criar um novo tipo de motor. Nos seus primeiros motores, o vapor fora utilizado para forçar um pistão de cima para baixo. Esses motores foram sobretudo utilizados para bombear água de minas, mas Watt conseguiu arranjar um método pelo qual o vapor podia ser aplicado a movimentos rotativos também, e isto foi, de certa forma, a maior das suas descobertas. A partir daí, praticamente não havia mais limitações à utilização e aproveitamento da máquina a vapor, que revolucionou uma indústria atrás de outra.

séculos mais tarde, ainda irão combater com grande vigor, por verem aí a origem de muitos males e injustiças sociais.

O liberalismo – que assenta, por definição, no conceito de liberdade – tem origem num conjunto eclético de reflexões filosóficas, pensamentos políticos e propostas ideais, que remontam à Idade Média.

Manuel Antunes dá-nos alguns exemplos mais significativos de acontecimentos e pensadores que contribuíram decisivamente para a teorização da doutrina política e económica do liberalismo, que, em sentido estrito, surge na Europa Ocidental, no séc. XVIII, particularmente em Inglaterra e em França²⁹⁰.

Assim, o referido autor indica, entre as origens mais ou menos remotas do liberalismo: a ‘*Magna Carta*’; o ‘*Habeas corpus*’; as franquias das Comunas; as constituições de certas ordens religiosas da Idade Média²⁹¹; o individualismo e o livre exame afirmados pela Reforma e o Humanismo renascentista; a filosofia cartesiana, estabelecendo o primado do ‘*ego cogito*’; a filosofia de Francis Bacon; as teorias políticas de Espinoza, Hobbes e mesmo de Leibniz; as doutrinas jusnaturalistas do séc. XVII; a ascensão de uma nova classe social, a burguesia (que emergia desde a Idade Média); a filosofia política de John Locke; o livre-pensamento; a Revolução Industrial; as ideias político-constitucionais de Montesquieu, mormente ao nível da divisão dos poderes; o criticismismo de Voltaire; o naturalismo e a ‘revolução do coração’, de Rousseau; o anarquismo de Diderot e, mais tarde, de William Godwin; e o progressismo de Christian Wolff, Condorcet e Thomas Paine.

Ora, tudo isto desemboca no corpo doutrinal do liberalismo político e económico, que se impõe a partir do último terço do séc. XVIII, fruto da confluência de uma série de condições favoráveis de natureza política, social, económica, científica e tecnológica, algumas das quais já acima explicitadas. A Revolução Americana (1776) e a Revolução Francesa (1789), irão concretizar muitos destes ideais e filosofias²⁹².

Para António Luciano Sousa Franco, o liberalismo designa, em sentido amplo, “(...) qualquer orientação técnica, doutrinária ou política favorável à ideia de que o quadro fundamental do sistema económico é a liberdade dos indivíduos e suas associações, partindo do princípio de que as suas actuações livres concorrerão natural e

²⁹⁰ Cf. ANTUNES, Manuel, ‘Liberalismo Filosofia’. In *Enciclopédia Verbo, Luso-Brasileira da Cultura*, Vol. 17, Lisboa - São Paulo: Ed. Séc. XXI, Editorial Verbo, 2000, pp. 1023-1024.

²⁹¹ Desde logo, as Constituições da Ordem dos Pregadores, inéditas pelo seu grau de democraticidade e participação dos irmãos na tomada de decisões.

²⁹² A ‘*Glorious Revolution*’ em Inglaterra (1689) também já constituía uma manifestação mais antiga do novo ideário liberal.

automaticamente para a harmonia de conjunto e para a realização do máximo de bem-estar”²⁹³.

Giacomo Martina, por sua vez, resume a doutrina político-económica do liberalismo em quatro traços essenciais: o individualismo, o amoralismo económico, a livre concorrência e o absentismo estatal²⁹⁴.

Conforme nos explica o autor, o individualismo irá desvalorizar a função social da propriedade e conduzirá a duas consequências imediatas: a proibição de todo o contrato colectivo e a proibição de toda a associação profissional. Isto mesmo ficou estabelecido na lei ‘*Le Chapelier*’, aprovada em França, em 1791. Este mesmo diploma irá dissolver as antigas corporações profissionais, que remontavam à Idade Média²⁹⁵.

No que concerne ao conceito de amoralismo económico, o liberalismo mais radical parte do princípio de que a economia está totalmente separada da moral. Nessa perspectiva, vê as leis económicas como relações necessárias de causa e efeito, em que não tem sentido falar-se de justiça ou injustiça. O próprio salário não é senão uma mercadoria e como tal está sujeito à lei da oferta e da procura.

Quanto à livre concorrência, esta, num plano histórico, constitui a superação e a negação de todos os vínculos impostos à produção e ao mercado pela economia proteccionista dos Estados do absolutismo, assim como dos controlos impostos pelas velhas corporações medievais. No plano técnico, corresponde à passagem da fase artesanal, na qual a produção acompanha a procura, à fase da produção industrial em série, na qual a produção antecede a procura e deve provocá-la. Finalmente, no plano conceptual, consiste na projecção sobre a economia da exaltação da liberdade própria de toda a mentalidade da época, do optimismo iluminista e da confiança no sujeito e na sua livre actividade, conduzindo a uma selecção e aperfeiçoamento dos produtos.

Da livre-concorrência decorre, por sua vez, a intuição do absentismo estatal. Com efeito, o Estado, ao intervir na economia, estaria apenas a causar um embaraço – ilegítimo - ao desenvolvimento harmonioso da ‘ordem natural’, de que fala a ‘Escola clássica’ do pensamento liberal.

²⁹³ Cf. SOUSA FRANCO, António L., ‘Liberalismo Económico’. In *Enciclopédia Verbo, Luso-Brasileira da Cultura*, Vol. 17. Lisboa – São Paulo: Ed. Séc. XXI, Editorial Verbo, 2000, p. 1017.

²⁹⁴ Cf. MARTINA, Giacomo, *História da Igreja de Lutero a nossos dias*, Vol. IV. São Paulo: Edições Loyola, 1997, pp. 29-31.

²⁹⁵ Legislação análoga será aprovada em Inglaterra, em 1799: as chamadas ‘*Combination Laws*’.

Há um nome incontornável na chamada ‘Escola clássica’ do liberalismo económico: Adam Smith²⁹⁶. A construção de Adam Smith assenta no pressuposto de uma ordem natural – a ‘mão invisível’ - e da existência de leis económicas impostas pela natureza que os economistas deveriam descobrir e formular. Em consequência, os governantes deveriam abster-se de intervir na vida económica.

Outro nome importante da Escola clássica do liberalismo é o de David Ricardo²⁹⁷. Em relação a este economista, destaca-se a sua ‘teoria do salário’. Segundo esta teoria, a remuneração dos operários acha-se naturalmente limitada ao mínimo indispensável à sobrevivência deles e da sua família., pois, se a remuneração excedesse tal mínimo, os operários constituiriam famílias mais numerosas e, passados anos, a oferta de mão-de-obra, pelo aumento da população operária, seria superior. Consequentemente, os salários baixariam. Assim, qualquer acréscimo de remuneração dos trabalhadores determinaria, fatalmente, para a geração seguinte, uma redução do salário. Este deveria estar, pois, limitado ao estritamente necessário à sustentação do operário e da sua família²⁹⁸.

Enfim, uma argumentação tão ardilosa quanto cruel: sob a pretensão da preocupação com a empregabilidade das gerações vindouras do proletariado, justificava-se que a geração presente de operários fosse miseravelmente explorada. Foram, entre outras, posições como estas que irão estar na base de fortes reacções antiliberais e que nos ajudam a compreender melhor a animosidade dos teólogos da libertação em relação ao sistema liberal-capitalista.

Com a ascensão da burguesia ao poder, verifica-se que as grandes preocupações desta nova classe dirigente prendem-se fundamentalmente com o respeito da propriedade privada e da liberdade de contratar. O que se espera do Estado, fundamentalmente, é que garanta – por via policial e judicial – a propriedade e o cumprimento dos contrato.

Além do mais, as instituições tradicionais e outros corpos intermédios que poderiam condicionar os interesses da alta burguesia, estavam muito enfraquecidas,

²⁹⁶ Adam Smith é o economista de maior dimensão e influência de todos os tempos. De origem escocesa, este professor da Universidade de Glasgow publicou, em 1776, a sua célebre obra ‘*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*’. É considerado o fundador da ‘Escola clássica’ de economia política.

²⁹⁷ Julga-se que a família de David Ricardo fosse originária de Lisboa. Certo é que o seu pai, judeu holandês, fez fortuna em Londres, negociando na bolsa. Começou a escrever ensaios económicos numa fase já avançada da sua vida. Em 1817 publica a sua obra principal: ‘*On the Principles of Political Economy and Taxation*’.

²⁹⁸ Ver SOARES MARTÍNEZ, Pedro, *Economia Política*, pp. 194-212.

senão mesmo suprimidas. É o caso da Igreja, da instituição monárquica, da aristocracia rural e das antigas corporações profissionais.

Ora, sem este apoio das instituições tradicionais e corpos intermédios, e num regime político dominado pelos interesses dos grandes comerciantes e industriais, qual era a situação da classe operária, que era a classe social mais numerosa nos grandes países industriais? Como iremos ver de seguida, era uma situação caracterizada pela precariedade laboral e pela miséria social, sem prejuízo de se ter notado uma clara evolução (positiva) nas suas condições de vida e de trabalho com o aproximar do séc. XX, graças sobretudo às fortes reacções antiliberais que irão surgir.

Iremos ter aqui em atenção, particularmente, a situação da classe operária em Inglaterra, por ser este o país industrial prototípico. Para tanto, seguiremos de perto a obra exaustiva, e extremamente bem documentada, de Friedrich Engels – ‘A situação da classe trabalhadora em Inglaterra’ -, que constitui um clássico incontornável neste domínio. Como nos diz Eric J. Hobsbawn, no prefácio que escreve a esta edição: “Ao mesmo tempo erudito e apaixonado, misturando a acusação à análise, é, numa palavra, uma obra-prima”²⁹⁹.

A Revolução Industrial, sem prejuízo dos inegáveis avanços económicos que engendrou, criou uma série de novos problemas, desde logo ao nível da urbanização. De facto, à volta das grandes fábricas criaram-se, desordenadamente, grandes aglomerados populacionais, constituídos pelos operários e suas famílias. Na sua maior parte, esta força de trabalho era constituída por camponeses empobrecidos que abandonavam os meios rurais em busca de melhores condições de vida³⁰⁰. Infelizmente, o resultado era, na maior parte dos casos, precisamente o inverso.

O filme de Luchino Visconti, ‘Rocco e seus irmãos’, se bem que realizado num período muito mais tardio, dá-nos uma ideia muito realista das dificuldades de integração e condições de vida dos migrantes vindos dos campos para as grandes cidades industriais³⁰¹.

As grandes cidades industriais emergentes, inicialmente, não tinham condições administrativas nem policiais, nem tão-pouco condições sanitárias, ao nível de infra-

²⁹⁹ Cf. ENGELS, Friedrich, *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*. Porto: Edições Afrontamento, Porto, 1975, p. 5.

³⁰⁰ De assinalar, ainda, o grande influxo de emigrantes irlandeses para as cidades industriais inglesas.

³⁰¹ O filme de Luchino Visconti, ‘*Rocco e i suoi fratelli*’, foi rodado em Itália, em 1960. É um drama que nos relata as peripécias e dificuldades várias de uma família pobre que abandona o Sul de Itália, economicamente deprimido (a região da Basilicata) para se instalar no Norte industrializado (na região de Milão).

estruturas básicas, para acolher e integrar, no espaço de poucos anos, os milhares de migrantes que a ela se dirigiam em busca de trabalho.

Não é difícil de imaginar os enormes problemas de saúde pública e de manutenção da ordem pública que grassavam nessas cidades, mormente derivados da falta de higiene, da prostituição e do alcoolismo endémico, assim como das crises cíclicas de desemprego em massa.

As péssimas condições sanitárias, aliadas a uma alimentação pobre e deficiente, constituíam muitas vezes centros de infecção e contágio galopantes de doenças como a sífilis, a escrófula, a tuberculose e a cólera. Por sua vez, o raquitismo infantil e a alta taxa de mortalidade infantil também contribuíam para um triste cenário humanitário.

Os casos de Londres, Dublin, Bolton, Bradford, Leeds, Oldham, Preston, Edinburgo, Glasgow, Manchester e Birmingham, grandes cidades industriais na Grã-Bretanha e na Irlanda, são emblemáticos³⁰². Friedrich Engels, descrevendo os bairros operários de algumas destas grandes cidades, faz o seguinte relato:

“Estas pequenas casas de três ou quatro divisões e uma cozinha chamam-se *cottages* e constituem vulgarmente em toda a Inglaterra, excepto nalguns bairros de Londres, as habitações da classe operária. Habitualmente, as próprias ruas não são planas nem pavimentadas; são sujas, cheias de detritos vegetais e animais, sem esgotos nem canais de escoamento, mas em contrapartida semeadas de charcos estagnados e mal cheirosos. Para além disso, o arejamento torna-se difícil, pela má e confusa construção de todo o bairro, e como vivem aqui muitas pessoas num pequeno espaço, é fácil imaginar o ar que se respira nestes bairros operários”³⁰³.

O proletariado industrial e o proletariado das minas, em geral, era mal remunerado – porque muito abundante - e trabalhava de sol a sol³⁰⁴. Efectivamente, em meados do séc. XIX, eram frequentes horários de trabalho que podiam chegar às 15 ou 16 horas diárias³⁰⁵. Além do mais, eram empregadas igualmente – se bem que com uma carga horária mais ligeira – mulheres e crianças, que auferiam um salário

³⁰² A Irlanda, à época, ainda fazia parte do Reino Unido, tendo apenas obtido a sua independência no primeiro terço do séc. XX.

³⁰³ Cf. ENGELS, Friedrich, *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*, p. 59.

³⁰⁴ Existe também um ‘proletariado agrícola’, mas dele não nos ocuparemos aqui.

³⁰⁵ Apenas em 1847, em Inglaterra, é que o Parlamento inglês determinará o limite máximo de 10 horas de laboração diária nas fábricas, através da Lei das Dez Horas (*‘Ten Hours Act’*).

substancialmente inferior ao dos homens adultos. Escusado será apontar as consequências que esta situação acarretava para a desagregação da vida familiar.

A isto acresciam a falta de segurança social, a precariedade no emprego, o risco permanente de um acidente de trabalho (sem que houvesse um seguro), a inexistência de fixação de um salário mínimo legal, o risco cíclico do desemprego em massa – motivado pelas crises de sobre produção –, e a suspeição e desconfiança com que as autoridades públicas encaravam qualquer tipo de associativismo da classe operária.

As condições de trabalho também eram, em geral, bastante duras, incluindo um trabalho na maior parte das vezes repetitivo e fatigante, em ambientes mal ventilados e com deficiente iluminação. E isto para já não falar das duríssimas condições do trabalho nas minas³⁰⁶. A respeito destas, Engels faz-nos a seguinte descrição, baseada em documentação oficial:

“No Norte de Inglaterra, no limite dos condados de Northumberland e de Durham, encontram-se as importantes minas de chumbo de *Alston Moor*. Os relatórios provenientes desta região – igualmente no *Children's Employment Report*, relatório do comissário Mitchell – concordam com os da Cornualha. Também aí se queixam de falta de oxigénio, de excesso de poeiras, de fumo da pólvora, de ácido carbónico e de gás sulfuroso nas galerias. Por esta razão, estes mineiros, tal como os da Cornualha, são de pequena estatura e, desde a idade dos 30 anos, sofrem quase todos de afecções pulmonares que acabam por degenerar em tuberculose”³⁰⁷.

E, mais adiante:

“Nas minas de carvão e de ferro, onde o método de exploração é mais ou menos o mesmo, trabalham crianças de 4, 5 e 7 anos. A maioria tem, no entanto mais de 8 anos. Empregavam-nas no transporte de minério do local de extracção à galeria dos cavalos ou até ao poço principal, ou então a abrir e fechar as portas rolantes que separam os diferentes compartimentos da mina, antes e depois da passagem dos operários e do material. (...) Em compensação, o transporte do carvão e do minério de ferro é um trabalho muito penoso, pois é preciso arrastar estes materiais em cestos de grandes dimensões e sem rodas, sobre o chão irregular da galeria, ou sobre a argila húmida, ou ainda na água, e muitas vezes içá-los ao longo de encostas abruptas e através de

³⁰⁶ Em Inglaterra, tinham particular importância as minas de cobre, estanho, chumbo, zinco, ferro, hulha e carvão.

³⁰⁷ Cf. ENGELS, Friedrich, *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*, p. 301.

corredores tão estreitos nalguns sítios que os operários têm de andar de gatas. É por isso que utilizam rapazes mais velhos e raparigas adolescentes para este fatigante trabalho. (...) A duração habitual do trabalho é de 11 a 12 horas, muitas vezes mais. Na Escócia atinge as 14 horas, chegando-se frequentemente a fazer jornadas duplas, de modo que todos os operários são obrigados a trabalhar 24 horas, e até por vezes 36 horas seguidas no fundo da mina. As refeições a horas fixas são coisa desconhecida na maior parte das vezes, se bem que as pessoas comam quando têm fome e tempo”³⁰⁸.

A repetição mecânica dos mesmos actos de trabalho, em série, ao longo de longas horas – numa concretização impiedosa da doutrina da racionalização e da divisão do trabalho –, podia ser verdadeiramente brutalizante. Este aspecto é particularmente posto em evidência no filme de Charles Chaplin, ‘Tempos Modernos’³⁰⁹. Trata-se de uma comédia, com uma crítica social muito mordaz, onde se põe a nu, de forma caricatural, a situação do operário.

A expressão inglesa ‘*time is money*’, cunhada no período industrial, e que ainda hoje se usa, é bem ilustrativa da mentalidade que presidia à relação entre muitos industriais e os seus operários.

Por outra parte, a dureza das condições de trabalho e de vida em geral das classes do operariado explicam, em grande parte, o alcoolismo endémico das grandes cidades industriais, encarado muitas vezes como o único escape a uma vida esgotante, sem espaços para o lazer, a cultura e o cultivo da vida familiar e espiritual.

Basicamente, o operário era encarado, sobretudo, como uma peça na engrenagem da grande indústria, estando sujeito às leis próprias das mercadorias. No fundo, o trabalho era apenas mais um produto transaccionável. A todas estas misérias humanas vinham associar-se, por sua vez, os efeitos socialmente nefastos da concentração da riqueza nas mãos de poucos.

Friedrich Engels resume a situação do operariado inglês, em meados do séc. XIX, num tom irónico, mas muito clarividente, ao mesmo tempo que, veladamente, apela à união do proletariado, como único meio de fazer valer, eficazmente, os seus direitos perante o poder burguês. Este texto, que ora se cita, continuou a ter ecos fortíssimos, passado mais de um século, entre os teólogos da libertação, no contexto social da América latina, nos anos 60-80 do séc. XX:

³⁰⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 303-304.

³⁰⁹ Charles Chaplin, ‘*Modern Times*’, rodado em 1936, nos EUA.

“O proletariado tem falta de tudo; entregue a si próprio, não pode viver nem um único dia. A burguesia arrogou-se o monopólio de todos os meios de existência no sentido mais lato do termo. Aquilo de que o proletário tem necessidade só o pode obter através desta burguesia, cujo monopólio é protegido pelo poder do Estado. Por isso, o proletariado é, de facto e de direito, escravo da burguesia; esta pode dispor da sua vida e da sua morte. Oferece-lhe os meios para viver, mas só mediante um *equivalente*, em troca do seu trabalho. Chega ao ponto de lhe dar a ilusão de que age por sua própria vontade, de que estabelece contrato com ela livremente, sem constrangimento, como um ser maior. Bela liberdade, que deixa ao operário como única escolha subscrever as condições que lhe impõe a burguesia, ou morrer de fome, de frio, deitar-se completamente nu e dormir com os animais da floresta”³¹⁰.

Com certeza, havia também muitos industriais e empregadores em geral com preocupações sociais e que ajudavam, e muito, os seus operários, nas mais diversas situações de carência, além de lhes garantirem um salário justo. De resto, isso mesmo teremos ocasião de constatar, nomeadamente ao nível das reacções cristãs ao liberalismo e de algumas iniciativas do chamado ‘socialismo utópico’. Mas, lamentavelmente, esses industriais constituíam uma minoria social.

2 - Reacções antiliberais. A resposta cristã à questão social

O séc. XIX foi, em termos pragmáticos, dominado pela corrente do liberalismo optimista. Tratava-se da visão melhor ajustada aos interesses dos comerciantes e industriais, que se tornaram os detentores do poder. Mas, conforme nos diz Pedro Soares Martínez:

“É indiscutível que, a coberto da liberdade, se desencadearam apetites individuais sórdidos, aos quais nem poderia atribuir-se uma projecção da sabedoria divina nem a natureza de fontes de bem-estar comum. O optimismo da Escola francesa manteve-se inalterável através da miséria das classes operárias e da avareza sórdida dos usurários, dos quais se encontram reflexos impressionantes na literatura do séc. XIX, em especial

³¹⁰ Cf. ENGELS, Friedrich, *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*, pp. 114-115.

nos romances de Balzac e de Dickens. E isso contribuiu muito para as reacções antiliberais.”³¹¹.

Entre as reacções antiliberais destacam-se as reacções nacionalistas, as reacções socialistas e as reacções intervencionistas. Não menos importantes foram as reacções cristãs, que se enquadram também entre as reacções antiliberais.

De entre as referidas reacções antiliberais, além das reacções cristãs, que são as que mais nos interessam neste domínio, destacam-se as reacções socialistas, pela particular importância histórico-política que tiveram, bem como pela enorme influência que irão exercer em Gustavo Gutiérrez e na generalidade dos teólogos da libertação.

No que respeita às reacções socialistas, há que dizer, desde logo, que o ideal socialista, é muito antigo. Alguns apontam Platão como o primeiro doutrinador socialista, na sua obra ‘República’. E também parece indiscutível que o ideal socialista está presente no espírito de alguns grandes pensadores humanistas do séc. XVI e XVII, como Tomás Moro e Tommaso Campanella.

Houve diferentes tipos de socialismo que brotaram em reacção aos abusos do sistema liberal. Foi, por exemplo, o caso do socialismo utópico; das revoluções socialistas do séc. XIX; do socialismo da ‘*Fabian Society*’, em Inglaterra; do socialismo imperial e do socialismo científico; e, por fim, do materialismo histórico e do socialismo marxista.

Vejamos agora as reacções cristãs. Para cada época histórica, face aos particulares desafios que se colocam, Deus nunca abandona o seu povo, antes suscita grandes santos e profetas, que, no meio das maiores dificuldades e obstáculos, mudam o curso da história por via do seu testemunho evangélico entusiástico. A história da Igreja tem muitos e gloriosos exemplos a apresentar a este respeito, desde os tempos das perseguições do Império romano até às perseguições dos Estados totalitários que marcaram o séc. XX.

Ora, precisamente, no séc. XIX, o cristianismo dará mostras duma vitalidade espiritual e capacidade de *ralliement* como há muito não se via. Isso é evidente no renascimento das antigas ordens religiosas, assim como no florescimento de inúmeras novas congregações - femininas e masculinas -, dedicadas ao ensino, à assistência na saúde e à acção social.

³¹¹ Cf. SOARES MARTÍNEZ, Pedro, *Economia Política*, p. 212.

Essa vitalidade transparece igualmente no chamado ‘Movimento Católico’ ou ‘Acção Católica’, que percorreu toda a Europa, encontrando-se na origem de diversos movimentos sociais. Conforme podemos verificar na primeira parte do nosso trabalho, trata-se de um movimento que teve grande influência em Gustavo Gutiérrez, pois preconizava abertamente a intervenção da Igreja na sociedade e na política.

No presente capítulo trataremos ainda, especificamente, do caso particular do Padre Léon Dehon, em atenção ao seu imenso trabalho na área do apostolado social e à sua influência na sociedade, que ainda hoje se faz sentir através da ‘Congregação dos Sacerdotes do Sagrado Coração de Jesus’ (‘Dehonianos’), por si fundada.

Não falaremos aqui da intervenção directa de Roma neste domínio da ‘questão social’, a qual surge, de modo oficial e totalmente explícito, fundamentalmente a partir da célebre carta encíclica *‘Rerum Novarum’*, do Papa Leão XIII, em 1891. Atenta a sua importância, dedicaremos um tratamento especial à posição da Santa Sé sobre a ‘questão social’, em capítulo próprio, onde teremos oportunidade de falar acerca da DSI, um filão importante para a generalidade dos teólogos da libertação, ainda que por vezes entendida por estes como insuficiente e pouco eficaz.

2.1 - O ‘Movimento Católico’

Após a Revolução Francesa, em 14 de Julho de 1789, e a expansão dos seus ideais ao resto da Europa, pela mão dos exércitos napoleónicos, as antigas ordens medievais foram, inquestionavelmente, as instituições eclesíásticas que maiores alterações e distúrbios sofreram, como o demonstra o caso português. Por isso, o processo de reorganização das antigas ordens religiosas, conduzindo à restauração de muitas delas ao longo do séc. XIX, revela-se, a todos os títulos, notável.

Durante esta época, procedeu-se à restauração de diversas províncias, conventos e casas religiosas, acompanhando um surto de novas vocações. Assim, foi o caso dos dominicanos em França, por exemplo, com o Pe. Henri-Dominique Lacordaire; os franciscanos, nos seus diversos ramos; as clarissas; as carmelitas; ou os ermitas de Santo Agostinho.

Com maior dificuldade, também as ordens monásticas ressurgiram. Foi o caso da ordem beneditina e os seus distintos ramos, entre os quais os cistercienses e os trapistas. Foi também o caso dos cartuxos³¹².

Neste domínio, haverá também que ter presente a corajosa decisão do Papa Pio VII (1800-1823) de restabelecer a Companhia de Jesus, que fora oficialmente extinta em 1773³¹³. A Companhia de Jesus – que nunca desaparecera ‘*de facto*’ – experimentou, efectivamente, um rápido e vigoroso crescimento a partir do seu restabelecimento oficial.

Sem prejuízo da grande importância que esta renovação teve em termos de reacção cristã face à ‘questão social’, assim como face ao liberalismo e ao socialismo, sobretudo ao nível intelectual, dos meios universitários e da formação das elites políticas e do pensamento em geral, o que mais marca o séc. XIX, contudo, é a fundação de inúmeras novas congregações exclusivamente dedicadas ao apostolado social e ao ensino.

Hubert Jedin, na sua exaustiva obra de história da Igreja, dá-nos um elenco bastante completo das novas congregações, quer femininas quer masculinas, que surgiram nesta época³¹⁴.

Mas o que mais nos interessa desta época, para fins do nosso trabalho, é o chamado ‘Movimento Católico’, pela influência que teve em Gustavo Gutiérrez, conforme tivemos ocasião de comprovar no capítulo primeiro deste trabalho.

O ‘Movimento Católico’ tem origem na Alemanha e na Suíça, mas rapidamente se difundirá por toda a Europa e, em especial, pela França, que foi, sem sombra de dúvida, o país onde o movimento de restauração católica do séc. XIX conheceu maior vigor e intensidade.

Conforme tivemos ocasião de verificar no capítulo I, primeira parte, deste trabalho, tratou-se de um movimento que teve grande influência na formação do pensamento teológico de Gustavo Gutiérrez, assim como na teologia conciliar, desde logo pelo envolvimento que pressupõe dos leigos, ao privilegiar a intervenção da Igreja no espaço político e social, com vista à evangelização destes domínios públicos.

³¹² Em 1816 voltou a abrir-se a casa-mãe dos cartuxos: ‘*Grande Chartreuse*’.

³¹³ Pela bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, o Papa Pio VII, no dia 7 de Agosto de 1814, restaurou universalmente a Companhia de Jesus, revogando a decisão de a suprimir que havia sido tomada pelo Papa Clemente XIV, em 1773.

³¹⁴ Ver JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, Vol. VII, pp. 343-359.

Basicamente, este movimento consiste numa vaga de fundo de revitalização espiritual, pensamento e intervenção ao nível da acção política e social cristã – com um papel crucial atribuído aos leigos, conforme veremos³¹⁵ –, que visa recuperar o papel e a iniciativa do cristianismo católico na sociedade, papel este que desde os tempos do Iluminismo racionalista do século das luzes se vinha esboroando cada vez mais, acentuado, posteriormente, pelos diversos processos revolucionários que varreram a Europa³¹⁶, assim como pela crescente secularização e indiferença religiosa.

De facto, à época, a religião estava a ser remetida para as sacristias e arredada do espaço público, sendo vista pelos sectores liberais, em geral, com algum desprezo. Valores como a humildade e a obediência, por exemplo, tão caros à espiritualidade das ordens religiosas cristãs, eram incompatíveis com o ideário liberal da cidadania plena, da participação cívica activa e da emancipação individual.

Assim, a religião católica encontrava-se acossada pelas novas ideias políticas e a cultura emergente, o que veio a ser bastante evidenciado, mais tarde, com a *'kulturkampf'*, na Alemanha, e com a célebre questão modernista.

Hubert Jedin, ao tratar este tema do 'movimento católico', chama a atenção para um nome incontornável neste domínio: Félicité Robert de Lamennais (1782-1854)³¹⁷.

Lamennais foi ordenado presbítero em 1815. Não obstante a sua profusa actividade intelectual – nomeadamente a publicação de duas grandes obras³¹⁸ –, não era menor a sua preocupação pela 'Acção Católica'³¹⁹. Por esta se designava a realização prática da nova filosofia cristã de Lamennais e da corrente religiosa que a animava.

Pretendia Lamennais introduzir uma reforma na sociedade católica e na acção da Igreja no mundo, incitando à intervenção activa na resolução dos problemas da vida social, com base na Revelação divina, ultrapassando-se, assim, a política de 'respeitosa neutralidade' implementada até então.

Lamennais converteu-se numa figura de proa do liberalismo católico francês, com uma orientação clara no sentido de reconquistar a sociedade para a esfera de influência católica.

³¹⁵ Podemos adiantar alguns exemplos mais significativos no âmbito deste movimento, tais como Renato La Tour du Pin, grande teórico da acção social cristã; Albert de Mun, grande organizador; ou León Harmel, modelo de empresário do paternalismo cristão.

³¹⁶ É o caso, por exemplo, da Revolução liberal de 1820, em Portugal.

³¹⁷ Ver JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, Vol. VII, pp. 359-393.

³¹⁸ *'Essai sur l'indifférence en matière de religion'* (1817) e *'De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil'* (1825-26).

³¹⁹ A expressão 'Acção Católica' deve-se, aliás, ao próprio Lamennais.

Outro nome incontornável, que se insere neste espírito de restauração católica, particularmente no campo sócio-caritativo, é o de Antoine-Frédéric Ozanam.³²⁰

Ozanam, enquanto professor universitário, teve intervenção directa no meio cultural e teológico da Paris de meados do séc. XIX, sempre animado de propósitos apostólicos e de um desejo sincero de servir a Igreja. Isto mesmo se demonstra no facto de ter sido um dos principais organizadores das célebres conferências de Notre-Dame, em Paris, que tiveram início a partir de 1835, em parceria com o Pe. Henri-Dominique Lacordaire, restaurador da Ordem dos Pregadores em França. Mas a grande marca de Ozanam na história da Igreja prende-se com a sua fundação, em Maio de 1833, das ‘Conferências de São Vicente de Paulo’.

Conforme nos relata Luís Echeverría³²¹, no decurso de uma discussão acalorada com um grupo de jovens não-cristãos, Ozanam percebeu que os seus argumentos apoloéticos do cristianismo dificilmente vingariam se não se vissem apoiados por actos concretos no plano da ajuda às populações mais carenciadas.

Assim, juntamente com outros sete colaboradores, decidiu contactar directamente com as classes mais destituídas e necessitadas, através de ‘conferências’, procurando ver o que lhes faltava mais e procedendo ao auxílio que se impunha. A iniciativa teve grande êxito e, em finais de 1834, houve necessidade de criar novas ‘conferências’, primeiro em França – onde chegaram a ser 415 no ano de 1851 – e, depois, por toda a Europa e por todo o mundo, até aos dias de hoje. Por sua vez, um conselho central coordenava a actividade de todas as conferências, mantendo vivo o espírito evangélico que as animava.

Ozanam é justamente considerado um precursor da actual espiritualidade cristã laical, como o comprovam a sua fidelidade à Igreja, abertura de horizontes, preocupação pelo testemunho cristão, acção caritativa e a defesa da santificação dos leigos através do seu trabalho profissional. Deu também um contributo inolvidável no domínio do tema da ‘Justiça e Paz’, como hoje lhe chamamos, e na luta contra o indiferentismo religioso. A este respeito, a sua carta de 22 de Fevereiro de 1848, intitulada “Passemos-nos para os bárbaros” - onde faz uma analogia entre o operariado com os bárbaros dos tempos das

³²⁰ Célebre professor universitário, leigo, escritor e apologeta, fundador das ‘Conferências de S. Vicente de Paulo’. Nasceu em Milão, em 1813, no seio de uma família francesa exilada, por motivos de ordem política. A família voltará a França 3 anos mais tarde, em 1816.

³²¹ Cf. ECHEVERRÍA, Luís, ‘Ozanam, Antoine-Frédéric’. In *Gran Enciclopedia RIALP*, Tomo XVII. Madrid: Ed. RIALP, 1979, pp. 556-557.

invasões, os quais foram acolhidos e eventualmente convertidos pela Igreja -, é paradigmática³²².

Sendo certo que na península itálica não existiu a dinâmica dos círculos religiosos da Renânia ou da Baviera, nem das iniciativas do grupo de Lamennais, o certo é que também lá, sobretudo no Norte, sacerdotes e leigos uniram-se ao serviço da restauração católica. Destacam-se o futuro bispo J. M. Favre e Mermier, que se aplicaram às missões populares, na pegada do exemplo francês. Outros, como B. Rubino – fundador dos ‘Oblatos de S. Luís Gonzaga’ – e, mais tarde, F. Aporti, consagraram-se ao apostolado da juventude, ou então dedicaram-se a aliviar a miséria das classes mais pobres, como foi o caso de Giuseppe Cottolengo.

Outra manifestação evidente do ‘Movimento Católico’ prende-se com a fundação de inúmeros movimentos sociais de espiritualidade católica, sobretudo na segunda metade do séc. XIX.

Deste tema nos dá conta, uma vez mais, Hubert Jedin, e com grande pormenor³²³. Jedin distingue três movimentos sociais cristãos: os movimentos orientados para a defesa do campesinato; aqueles que são orientados a favor da classe média; e, ainda, os que visam defender os direitos do operariado industrial.

No que respeita aos movimentos sociais de defesa do campesinato, há que referir, na Alemanha, o papel de Friedrich W. Raiffeisen (1818-1888), economista político de confissão protestante, que se dedicou, desde meados dos anos 60, à criação de um sistema de cooperativas agrícolas.

Ainda na Alemanha, há que referir também o papel do aristocrata católico Burghard von Schorlemer-Alst (1825-1895), que fundou, em 1862, em Westfalia, uma associação interconfessional de camponeses, que conheceu uma rápida expansão.³²⁴

Em Itália, este movimento começou no Veneto, onde Cerutti fundou, em 1880, uma cooperativa que procedia a empréstimos de apoio às populações campesinas. Esta

³²² “Quando digo: ‘Passemos-nos para os bárbaros, não digo que passemos para os radicais... Creio ver o Soberano Pontífice a aderir às nossas aspirações de há 15 anos: passar para o lado dos ‘bárbaros’ quer dizer passar do campo dos reis, dos homens de Estado de 1815, para o lado do povo. E ao dizer: ‘Passemos-nos para os bárbaros’, peço que façamos como ele, que nos preocupemos com o povo, que tem muitas necessidades e poucos direitos, que reclama, com razão, uma participação mais activa nos negócios públicos, garantias para o trabalho e contra a miséria, que tem maus chefes e dificuldades em encontrá-los bons (...) Talvez não cheguemos a converter Átila e Genserico, mas, com a ajuda de Deus, talvez convertamos alguns Hunos e Vândalos.” (Antoine-Frédéric Ozanam, carta de 22 Fev. 1848, citada em COMBY, Jean, *Para ler ‘A História da Igreja’* (3), Vol. III. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 2ª Ed., 1995, p. 44).

³²³ Ver JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, Vol. VIII, pp. 323-341.

³²⁴ O que constituiu igualmente uma inequívoca reacção à política oficial do ‘*kulturkampf*’.

cooperativa, juntamente com as caixas de ajuda da *'Opera dei Congressi'* – que já existiam anteriormente –, constitui a base de desenvolvimento das associações de agricultores.

Na Bélgica, o *'Boerenbond'*, fundado em 1889 por G. Helleputte e pelo Pe. Mellaerts, alcançou uma grande importância, apresentando 359 grémios locais, no ano de 1902. Também nos Países Baixos se fundou, em 1896, uma liga católica de agricultores.

Em França, por sua vez, destacam-se as iniciativas de E. Duport e L. Durand que, em 1892, criaram em Lyon uma organização de cooperativas agrícolas, às quais se agregaram grupos de jovens camponeses. Foi daqui que surgiu a *'Ligue agricole chrétienne'*.

O fim constante dos estatutos da associação de agricultores de Schorlemer-Alst – a promoção “dos seus membros no capítulo religioso, moral, intelectual, social e material”³²⁵ –, era comum a todas as organizações de agricultores, e a sua formulação internacional tinha especial actualidade, atenta a profunda descristianização que já afectava, de há tempos, as populações rurais da Europa Ocidental.

No que concerne aos movimentos sociais ligados às classes médias, pode-se indicar, a título de exemplo, a associação de oficiais artesãos de Adolf Kolping. Esta associação entroncava na tradição germânica do grémio de artesãos. Por sua vez, os oficiais artesãos que alcançavam o grau de mestres pertenciam à associação na qualidade de membros extraordinários.

Em França, no ano de 1884, surge uma liga de empresários católicos. A partir daqui, o empresário católico León Harmel, juntamente com o Pe. Alet, fundaram, em 1889, a *'Union fraternelle de Commerce et de l'Industrie'*, que se compunha sobretudo de proprietários fundiários e pequenos fabricantes que, baseando-se numa comunhão de natureza religiosa, visavam também apoiar-se mutuamente no campo económico. Os membros destas uniões tinham uma mentalidade fundamentalmente paternalista.

Ainda em França, o abade Puppey-Girard irá promover, em 1892, a união de jovens engenheiros – a *'Union sociale des ingénieurs catholiques'* – que se viria a constituir em sindicato, em 1902.

Neste âmbito, não podemos deixar de referir, em particular, o pensamento e a acção de dois empresários cristãos que procuraram sinceramente encontrar soluções

³²⁵ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, Vol. VIII, p. 325. Tradução nossa.

para a questão operária: Léon Harmel (1829-1915), acima mencionado, e Franz Brandts (1834-1914). Tratam-se de dois empresários da área da indústria têxtil e que ilustram bem a abordagem paternalista cristã à questão operária.

Harmel, conhecido entre os seus operários como *'le bon père'*, marcado teoricamente por Le Play, defendeu e implementou, inclusivamente, nas suas fábricas de Val-des-Bois, uma certa cooperação dos trabalhadores na organização da fábrica e procurava incutir nos seus trabalhadores o espírito de iniciativa. O seu objectivo de longo prazo era a constituição de uma corporação de patrões e operários.

Harmel mostrou-se duplamente crítico: por um lado, em relação à intervenção do Estado, mas, por outro, também em relação aos seus colegas empresários, a quem censurava o facto de estes insistirem apenas na actividade caritativa, em prejuízo de uma reforma de fundo que resolvesse a questão operária. Os seus princípios foram expostos no seu *'Catéchisme du patron'* (1889).

Diga-se, ainda, que este empresário francês foi um dos principais organizadores das peregrinações de operários franceses a Roma e foi, desde 1895, presidente da *'Oeuvre des cercles catholiques d'ouvriers'*, onde se esforçou por se distanciar do conservadorismo do conde Albert de Mun, por forma a ganhar a plena confiança dos operários.

Harmel viria a ser convidado a integrar a fundação *'Arbeiterwohl'*³²⁶, de Franz Brandts, na qualidade de conselheiro, assim como da *'União de industriais católicos e de católicos amigos dos trabalhadores'*. Brandts pretendia desta forma promover, na Alemanha, as ideias de política social de León Harmel.

Brandts tinha também uma visão paternalista na relação patrão-operários, e por isso ocupou-se, juntamente com a sua família, da *'St. Josefs-Haus'* (*'Casa de S. José'*), que havia sido, desde 1878, sede das instituições de assistência social da sua fábrica.

Mas Brandts nunca se deixou iludir. Sabia muito bem que todas as obras sociais que promoveu nas suas fábricas eram insuficientes para operar uma mudança de fundo no *statu quo*, e, por isso, virá a defender energeticamente o direito/dever do Estado a intervir na economia. Defenderá ainda, mais tarde, que os sindicatos de trabalhadores gozassem dos mesmos direitos de associação atribuídos às entidades patronais.

Por fim, umas breves considerações acerca dos movimentos sociais cristãos ligados ao meio operário industrial, na origem da JOC e dos sindicatos cristãos, que por

³²⁶ Literalmente: 'o bem-estar dos trabalhadores'.

sua vez, também se reproduziram na América Latina. Conforme nos diz Hubert Jedin, na obra já indicada, o espaço do movimento operário católico, durante o pontificado do Papa Leão XIII, circunscreveu-se fundamentalmente à zona industrial da Renânia-Westfalia, Bélgica e Norte de França. Neste âmbito, há a destacar os ‘*Cercles catholiques d’ouvriers*’, fundados por Albert de Mun em 1871. Chegaram a ter cerca de 60.000 membros, distribuídos por 418 associações, o que é muito revelador³²⁷.

Há a referir também que o primeiro embrião do movimento sindical cristão verificou-se com a constituição do ‘*Syndicat des Employés du Commerce et de l’Industrie*’, cujo conselho directivo, em 1891, recusou tanto um comité de patronos católicos como um conselheiro eclesiástico. Desta e de outras organizações análogas irá surgir a ‘*Confédération Française des Travailleurs Chrétiens*’.

Na Bélgica, Mons. Doutreloux, bispo de Liège – cidade que foi lugar habitual de reuniões das conferências sociais católicas internacionais -, empreendeu diversas empresas caritativas e fundou os ‘*Aumôniers du travail*’, em 1895. Também G. Helleputte fundou diversos grémios de operários. A terminar, há também a assinalar, ainda na Bélgica, as iniciativas de Pottier e de P. Rutten, catalisadoras do movimento católico de trabalhadores naquele país.

Mas a questão dos sindicatos ‘cristãos’ permaneceu sempre ambígua. De facto, havia uma questão de fundo por resolver: seriam compatíveis, numa mesma organização, o espírito religioso cristão e o carácter necessariamente combativo dos sindicatos? Mais: por que razão dar uma roupagem religiosa a uma organização que buscava basicamente salvaguardar interesses económicos de uma classe? Esta questão – a questão sindical - ficou sempre em aberto e foi sempre motivo de controvérsia, o que explica a fraca adesão e influência dos sindicatos católicos, quando comparados com os sindicatos de cariz socialista.

É por isso que Hubert Jedin, a este respeito³²⁸, irá concluir que, qualquer que fosse o caminho que se seguisse – o alemão, o belga, o francês³²⁹ ou o italiano³³⁰ -, o acontecimento histórico era no fundo o mesmo em todas as partes: os sindicatos cristãos nunca deixaram de constituir uma minoria, e, na luta pelo trabalho, a sua situação era a de competidores. Precisamente por isso é que se tornou tão difícil fazer valer os princípios cristãos no meio sindical.

³²⁷ Ver JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, Vol. VIII, p. 334.

³²⁸ Ver *Ibidem*, pp. 339-340.

³²⁹ Que conduzia à formação de sindicatos, ‘cristãos’ apenas em sentido muito lato.

³³⁰ Onde as ‘*Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani*’ se haviam reduzido a um movimento cultural.

Gustavo Gutiérrez, conforme veremos mais adiante, e ainda que reconhecendo a delicadeza do tema de fundo – *i.e.*, como ser-se cristão e ao mesmo tempo tomar parte na luta política e social -, não tem dúvidas a este respeito: para ele, todo o cristão consciencioso na América latina tem, não só que reconhecer a existência de um conflito social, como tomar parte (partido) nele a favor das massas populares que ambicionam a ruptura política e social (revolução), como caminho para a irrupção de uma ‘nova sociedade’, pautada pelos valores sociais cristãos da justiça, da solidariedade e da opção preferencial pelos pobres.

Em Portugal, o ‘Movimento Católico’ manifestou-se, entre outras coisas, na emergência do laicado católico. Conforme nos diz Manuel Clemente, encontramos em Portugal, a partir da implantação do liberalismo, reflexos claros do confronto internacional entre os círculos culturais anticatólicos e o ‘ultramontanismo’³³¹.

Em Portugal, verifica-se um movimento de rejeição do catolicismo romano, de Trento ao Concílio Vaticano I, que se revela, nomeadamente, nas intervenções dos conferencistas do Casino Lisbonense, na Primavera de 1871. Paralelamente, assiste-se também a um dinamismo em sentido oposto - de união e apoio a Roma -, e que conduz à abertura, no Porto, a 27 de Dezembro de 1871, da Assembleia dos Oradores e Escritores Católicos. Estávamos perante o primeiro congresso católico português³³². Segundo Manuel Clemente, “esta iniciativa é a primeira afirmação consequente, doutrinal e prática, do nosso laicado”³³³.

A propósito deste tema, Paulo Fontes procede a uma periodização da história do catolicismo social português que nos ajuda a captar, com bastantes clareza, alguns momentos chave do desenvolvimento do movimento social católico em Portugal, e para a qual remetemos³³⁴.

Neste âmbito, gostaríamos de destacar a criação da ‘Acção Católica Portuguesa’, em 1933, que teve intervenção, a nível nacional, em variados meios sociais, nomeadamente no meio rural e agrário, escolar, operário e universitário, contribuindo decisivamente para a recomposição da Igreja em Portugal e para um redobrado poder de influência e intervenção do pensamento católico nos domínios políticos e sociais.

³³¹ Ver CLEMENTE, Manuel, *Igreja e Sociedade Portuguesa – Do Liberalismo à República*. Lisboa: Grifo Editores, 2002, pp. 315-316. O ‘ultramontanismo’ assumia-se como um movimento geral de devoção e auxílio ao Papa, que galvanizava cada vez mais os católicos.

³³² Foi a D. António de Almeida que se deveu, em grande parte, esta iniciativa.

³³³ Cf. CLEMENTE, Manuel, *Igreja e Sociedade Portuguesa – Do Liberalismo à República*, p. 316.

³³⁴ Ver FONTES, Paulo, ‘Catolicismo Social’. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Vol. I. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000, pp. 312-313.

Através da ‘Acção Católica Portuguesa’, imbuída de um certo espírito de ‘reconquista’ da sociedade para a Igreja, através da militância dos seus membros, a Igreja portuguesa procurou obviar à descristianização crescente da sociedade e à divisão entre os católicos³³⁵.

2.2 - O Padre Jean-Léon Dehon: um precursor da espiritualidade da libertação?

Entendemos falar aqui, em particular, de modo necessariamente sucinto, sobre o Padre Léon Dehon, pois assumiu-se como uma das vozes católicas mais inconformadas com a injustiça social do seu tempo, tendo-se distinguido de forma notável no domínio do apostolado social.

Jean-Léon Dehon nasceu em 14 de Março de 1843, em La Chapelle, no Norte de França. Na casa onde nasceu encontra-se hoje uma placa comemorativa com uma inscrição que resume bem a vida deste grande ‘homem da Igreja’: *“La vérité et la charité ont été les deux grandes passions de ma vie”*.

Dotado de uma formação intelectual e académica muito intensa³³⁶, Jean-Léon Dehon foi ordenado presbítero na basílica de S. João de Latrão – a catedral de Roma -, em 1868. Mais tarde, será nomeado coadjutor da basílica de S. Quintino, uma pequena cidade industrial francesa com cerca de 34.000 habitantes. Aqui contactou muito com os membros da Conferência de S. Vicente de Paulo e pôde ver, em primeira mão, a situação desoladora das classes operárias, destituídas de sindicatos ou quaisquer outras instituições que velassem pelos seus direitos. Pode-se dizer que é a partir daqui que o Pe. Dehon se lança numa incansável vida dedicada ao apostolado social.

A sensibilidade social do jovem Pe. Dehon e a sua ânsia em influenciar evangelicamente o rumo dos acontecimentos do seu tempo, podem ser facilmente

³³⁵ “O diagnóstico que a Igreja então fazia da relação do catolicismo com a sociedade pode resumir-se em duas palavras-chave: *descristianização*, devido não só à influência do laicismo, mas também ao indiferentismo religioso de muitos sectores da sociedade; e *desunião* ou *divisão* dos católicos, considerada responsável pela progressiva perda de pertinência do catolicismo e peso da Igreja na sociedade.” (Cf. FONTES, Paulo, ‘A Acção Católica Portuguesa (1933-1974) e a Presença da Igreja na Sociedade’. Separatas da *Lusitania Sacra*, 2ª Série [6], 1994, p. 71)

³³⁶ O Pe. Dehon formou-se em Direito civil e chegou a exercer a advocacia, tendo mesmo concluído um doutoramento em Direito pela Sorbonne. Posteriormente foi viver para Roma, no seminário francês. Estudou no Colégio Romano (Universidade Gregoriana), onde se distinguiu como um brilhante aluno. Doutorou-se em Teologia, no Colégio Romano, e em Direito Canónico, na Apolinário.

compulsadas nos diversos escritos que nos deixou. Numa carta aos seus pais, o Pe Dehon escreve:

“Vejo de perto a miséria da sociedade: nas confissões, nas visitas aos doentes, nas escolas. Tento oferecer algum remédio, sobretudo às misérias morais. (...) nesta sociedade podre, a organização do mundo dos negócios e do trabalho é deplorável (...) todas as reivindicações operárias têm um fundamento justo. (...) Fazem falta em S. Quintino, como meios de acção, um colégio eclesiástico, um patronato e um jornal católico...”³³⁷.

O Pe. Dehon não demora a concretizar alguns destes desígnios. Assim, organiza o ‘Círculo Operário’, no qual se debatem problemas da condição operária e modos de a melhorar. Aqui realiza contactos com operários e patrões. Em 1872, lança um jornal católico de âmbito local, cuja primeira edição sai em 15 de Novembro desse ano: “*Le Conservateur de l’Aisne*”. E ainda arranja tempo e energia para fundar o ‘Patronato de São José’.

O Pe. Dehon crê firmemente que os males da sociedade de então devem ser resolvidos pela via do corporativismo e associativismo católico, competindo ao sacerdote “tomar a mão do patrão e colocá-la na do operário, procurando os três juntos, na caridade cristã, a realização das justas aspirações, para o tempo e para a eternidade”³³⁸. Conforme veremos, não será bem a visão dos teólogos da libertação, que, em geral, nomeadamente com Gustavo Gutiérrez, irão manifestar o seu desencanto com as soluções reformistas, propondo antes, como via mais eficaz para a solução dos conflitos e desigualdades sociais, e implantação do ‘Reino’, a via da ruptura com o sistema capitalista liberal.

O Pe. Dehon começou a ocupar-se mais directamente do movimento operário a partir de 1874, numa altura em que a sua acção já se alargava a todo o espaço da sua diocese (Soissons). Queria contrariar o indiferentismo religioso que grassava nas classes operárias. No aludido ano de 1874, é nomeado secretário da comissão diocesana das obras católicas, tendo início, então, a série de congressos diocesanos das obras, como o Congresso de Soissons, em 1878, que envolve todas as dioceses da província eclesiástica de Reims.

³³⁷ Cf. RIBEIRO, Fernando, *Padre Leão Dehon*. Maia: Ed. Seminário Missionário Padre Dehon, 1993, p. 60. *Opin. citada*.

³³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 62. *Opin. citada*.

Entretanto, a peculiar sensibilidade espiritual, a devoção ao Sagrado Coração de Jesus e a forte atracção pela vida de amor e de reparação, viriam a mostrar-se determinantes na decisão do Pe. Dehon fundar uma nova congregação. Em 14 de Julho de 1877 aluga um lar de estudantes – a Casa *Lecompte* – e dá início às obras de ampliação da casa, convertendo-a no Colégio de São João, que foi o berço da ‘Congregação dos Oblatos do Sagrado Coração de Jesus’³³⁹.

A 6 de Setembro de 1888, encontra-se em Roma para agradecer ao Papa Leão XIII o ‘*Decretum laudis*’, de 25 de Fevereiro de 1888, e o Papa, que bem o conhecia e estimava, convida-o a fazer-se apóstolo das suas encíclicas. Esta será, doravante, a missão e o compromisso que caracterizam o apostolado do Pe. Dehon até à morte de Leão XIII.

O lema social do Pe. Dehon será “Ide ao povo!”³⁴⁰, para torná-lo cada vez mais consciente dos seus direitos e dos seus deveres. Para realizá-lo, suscita colaboradores leigos, mobiliza os sacerdotes e sensibiliza as classes dirigentes para os deveres cristãos do empresário e fornecedor de trabalho. Desperta nos operários a necessidade de serem apóstolos entre os seus companheiros de trabalho. Além disso, considera que o Estado deve intervir com uma apropriada legislação social. Irá ainda defender, primeiro, os sindicatos mistos, e, mais tarde, os sindicatos exclusivamente operários, por forma a que estes pudessem reivindicar e defender os seus direitos de forma mais efectiva.

Enfim, tudo isto é evocativo, hoje, do apelo do Papa Francisco aos agentes pastorais, para que vão pregar às ‘periferias’, tomando a iniciativa de ir ao encontro daqueles que estão mais distantes do meio eclesial.

Por ocasião da morte de Leão XIII, em 1903, o Pe. Dehon escreve:

“Leão XIII conservou até ao fim uma confiança inabalável (...) Este século (XX) será democrático. Os povos querem uma grande liberdade civil, política e comunal. Os trabalhadores exigem uma parte razoável do fruto das suas fadigas. Mas esta democracia ou será cristã ou não será democracia (...) Qualquer tentativa de reforma social fora do cristianismo mergulhará no egoísmo ou no domínio da força. As nações oscilarão entre a tirania de um só e a de uma oligarquia (leia-se: partido)”³⁴¹.

³³⁹ Para esta fundação, o Instituto das Servas do Coração de Jesus – fundado pela Madre Maria do Coração de Jesus - irá desempenhar um papel de grande relevo.

³⁴⁰ Cf. RIBEIRO, Fernando, *Padre Leão Dehon*, p. 112.

³⁴¹ Cf. *Ibidem*. *Opin. citada*.

Enfim, um texto visionário, uma verdadeira ‘escritura’, tendo em conta tudo o que o séc. XX europeu irá presenciar.

Eleito presidente da comissão de estudos sociais da diocese de Soissons, a primeira grande tarefa que empreendeu foi a de reunir num manual os princípios fundamentais da DSI e apresentar algumas soluções práticas. Nasceu assim o ‘Manual Social Cristão’.

Este manual, adoptado como compêndio de estudo em seminários e faculdades, quer em França quer em muitos outros países, contribuiu decididamente para tornar conhecido o pensamento social e político de Leão XIII, com uma consequência histórica: o rejuvenescimento da Igreja em França, lançando o clero e, especialmente, os jovens sacerdotes, no apostolado social.

O Pe. Dehon trabalhou muito com empresários cristãos sensíveis à questão social, mormente com León Harmel, de quem já tivemos oportunidade de falar mais acima, e distinguiu-se como um sacerdote sempre pronto a ouvir e apoiar as legítimas reivindicações da classe operária. De resto, é bem conhecido o tratamento carinhoso que os operários das fábricas têxteis de Val-des-Bois – pertença de León Harmel – lhe dispensavam, chamando-o *‘le très bon père’*³⁴².

Diga-se, ainda, que o Pe Dehon tinha uma visão bastante avançada para a sua época em relação aos direitos das classes operárias, nomeadamente ao nível da questão do salário justo, afirmando, claramente, que a actividade filantrópico-caritativa do patronato era *de per se* insuficiente: “O primeiro dever do patrão consiste em garantir ao operário e à sua família o necessário para viver condignamente, antes de pensar em melhorar a sua situação com iniciativas de caridade”³⁴³.

Nesta linha estrutural, muitos anos mais tarde, Gustavo Gutiérrez defenderá, vigorosamente, uma refundação da sociedade latino-americana, em que aos mais pobres e marginais fosse reconhecido um lugar no mundo de acordo com as melhores práticas de justiça social cristã e cidadania plena. Ora, isso teria que passar por um novo e libertador sistema social - no qual os pobres não estivessem mais dependentes de ‘esmolas’ ocasionais, dependentes da boa vontade de alguns membros mais afluentes (e conscienciosos) da sociedade -, que garantisse de modo radicalmente novo os direitos e expectativas dos membros mais frágeis da sociedade.

³⁴² León Harmel, por sua vez, era conhecido como *‘le bon père’*.

³⁴³ Cf. RIBEIRO, Fernando, *Padre Leão Dehon*, p. 115.

De destacar, ainda, as nove conferências proferidas pelo Pe. Dehon, em Roma, entre 1897 e 1900 – as chamadas ‘Conferências romanas’ –, que tiveram grande repercussão na época. Nessas conferências, o Pe. Dehon, além de se referir à missão social da Igreja em geral, irá também discorrer sobre as origens da crise económica e social que então assolava a Europa. Irá ainda denunciar a usura das instituições financeiras e o capitalismo desenfreado, assim como chamar a atenção para a perigosa ilusão do socialismo³⁴⁴. Por aqui se vê que o Pe. Dehon se preocupou, não só com a pobreza, mas com as suas causas, antecipando-se neste aspecto a personalidades como D. Hélder Câmara e o próprio Gustavo Gutiérrez.

Finalmente, e aqui damos por concluído este tema, o Pe. Dehon, a 14 de Março de 1912, escreve aos seus religiosos da congregação uma longa carta, mais conhecida como “Lembranças” (‘*Souvenirs*’), na qual faz o balanço da sua vida, marcada pelo seu apostolado social e por uma confiança inabalável na Igreja. Isso mesmo se depreende do teor da sua carta: “Quis contribuir para a elevação das massas populares, com o advento da justiça e da caridade cristã”. Contudo, reconhece, mais à frente, que há que continuar a trabalhar, pois “(...) as massas não estão ainda convencidas de que só a Igreja possui as soluções verdadeiras e práticas de todos os problemas sociais”³⁴⁵.

Julgamos, pois, que o Pe. Déhon – que é conhecido como o ‘Apóstolo da transformação social’ - poderá ser descrito, de certo modo, como um precursor da espiritualidade da libertação, no que de melhor esta teologia tem: a preocupação com a sorte das classes sociais mais desfavorecidas; a promoção da capacidade de evangelização já presente nas massas, mas ainda por libertar; e a denúncia das causas estruturais da pobreza. Mas também se assinalam algumas diferenças notáveis em

³⁴⁴ As nove conferências romanas do Pe Dehon:

1ª Conferência, dada em 14 Janeiro 1897: “*La crise social et économique actuelle en France et en Europe*”;

2ª Conferência, dada em 28 Janeiro 1897: “*Les vraies causes et les remèdes du malaise social contemporain*”;

3ª Conferência, dada em 11 Fevereiro 1897: “*Le judaïsme, le capitalisme et l’usure*”;

4ª Conferência, dada em 18 Fevereiro 1897: “*Le socialisme et l’anarchie*”;

5ª Conferência, dada em 11 Março 1897: “*La mission sociale de l’Église*”;

6ª Conferência, dada em 21 Abril 1898: “*La démocratie chrétienne*”;

7ª Conferência, dada em 28 Abril 1898: “*Le programme démocratique*” (forma uma unidade com a 6ª conferência);

8ª Conferência, dada em finais de 1898: “*Action sociale de l’Église et du prêtre*” (desconhece-se a data exacta desta conferência);

9ª Conferência, dada em 23 Setembro 1900: “*Mission actuelle du Tiers-Ordre*” (discurso por ocasião da reunião da Ordem Terceira franciscana em Roma, entre 23-27 setembro).

(Ver DEHON, Jean-León, *La Rénovation Sociale Chrétienne, Conférences données à Rome, 1897-1900*. Roma: Centro Generale Studi SCJ, 2001, pp. 67-363).

³⁴⁵ Cf. RIBEIRO, Fernando, *Padre Leão Dehon*, p. 116. *Opin. citada*.

relação a muitos teólogos da libertação. Neste sentido, o Pe. Déhon distancia-se claramente de partidarismos, algo incompatível com a sua visão eclesial; sempre privilegiou a via do diálogo, da conciliação e do entendimento, na resolução dos graves problemas sociais; e sempre demonstrou um profundo sentido de pertença e lealdade – quer pessoal quer institucional – em relação à Igreja.

Dito isto, a TL continua, à sua maneira, no mundo globalizado de hoje, a ser chamada a protagonizar (mais) uma forte reacção cristã antiliberal e, por sinal, de grande actualidade.

Capítulo III

O PROCESSO DE LIBERTAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

Guardamos este capítulo para rematar o percurso histórico do ‘não homem’ ao longo da história da Igreja e do mundo, à luz concreta das contribuições de Gutiérrez.

O ‘não homem’, recordamos, no sentido que Gutiérrez dá a este neologismo, enquanto o insignificante, o invisível da sociedade, o ausente da história, irrompe resolutamente na teologia, na década de 60 do século passado, no contexto da dinâmica daquilo que o autor designa como o ‘processo de libertação’ na América Latina.

Analisaremos este breve capítulo a partir de dois subtemas: o processo de libertação e o papel que a Igreja é chamada a adoptar perante este processo, aos olhos de Gustavo Gutiérrez.

1 – O ‘processo de libertação’

O ‘processo de libertação’ constitui, na sua origem, um movimento político e social de cariz revolucionário, de emancipação das classes sociais tradicionalmente mais desfavorecidas, desencadeado por uma nova consciência da realidade latino-americana – marcada por estruturas sociais e económicas que perpetuavam um sistema de injustiça social e de profunda desigualdade de oportunidades -, ao qual a TL se irá juntar, emprestando-lhe uma leitura teológica própria, a partir do princípio da opção preferencial pelos pobres e da recusa de uma visão (teológica) dualista, que separava o domínio temporal do domínio espiritual de forma estanque, como se fossem duas realidades indiferentes entre si.

Este novo entendimento da TL, marcado pela perspectiva do pobre e pelo anti-dualismo, naturalmente, bebe também do Concílio Vaticano II, com a revalorização que este fez da ordem temporal e o seu apelo à participação consciente dos cristãos no mundo da política, ainda que o mesmo Concílio deixe claro que, “A comunidade política e a Igreja são entre si independentes e autónomas, cada uma no seu próprio campo”,³⁴⁶.

³⁴⁶ Cf. VATICANO II, *G.S.*, n.º 76, §3.

Contudo, por via dos compromissos político-partidários incautamente assumidos por alguns dos representantes mais emblemáticos da TL – onde Gutiérrez também não foi exceção –, esta teologia, a este respeito, também se afastou do mesmo Concílio Vaticano II, pois o Concílio é claro à hora de prevenir que se misture a religião com a política partidária activa, particularmente por parte dos membros do clero³⁴⁷.

Se se fala de libertação pressupõe-se uma situação prévia de dependência e de opressão. E assim era, conforme já tivemos oportunidade de ver na primeira parte deste trabalho. A realidade da miséria social, da alienação e despojamento da grande maioria da população latino-americana daquele tempo imponha uma reflexão teológica estruturalmente diversa que rompesse com o sistema prevalecente – pautado pela mesma mentalidade colonial de séculos, simplesmente agora já não em relação ao império espanhol, mas em relação ao império do capital internacional – e adoptasse, de vez, a perspectiva do pobre. Foi isto que a TL procurou fazer ao juntar-se ao ‘processo revolucionário’, apelando concomitantemente à Igreja latino-americana que fizesse a mesma opção.

Tratando do tema da práxis de libertação e da fé cristã, Gutiérrez é claro ao afirmar que não se deve separar a reflexão teológica, nem da comunidade cristã nem do mundo em que esta se insere, com todos os seus conflitos e tensões, e que, por isso, opções políticas concretas também têm que ser tomadas pelos cristãos e pela Igreja, a partir da perspectiva do pobre, *i.e.*, em solidariedade activa com os interesses e as reivindicações das classes mais desfavorecidas³⁴⁸.

Para Gutiérrez, ao associar-se a teologia ao processo de libertação seria por fim possível ultrapassarem-se séculos de uma mentalidade religiosa que desvalorizava o mundo temporal e as realidades políticas, como algo meramente passageiro, quase que irreal. E ao considerar a vida eterna como realidade exclusivamente futura, esta mentalidade religiosa, inadvertidamente, tornava o Evangelho inofensivo e supérfluo na história.

Urgia, pois, religar o Evangelho à história, incarná-lo na realidade do mundo e nos problemas da humanidade. Para tanto, havia que entrar no mundo da política e no mundo do outro, concretamente do pobre e do marginalizado. Para tanto, Gutiérrez coloca uma questão de fundo – quem foi o próximo deste homem? (a partir da parábola

³⁴⁷ Neste sentido, ver *G.S.*, n.º 73ss. Ver também *C.D.C. Cân. 287 §2*.

³⁴⁸ Neste sentido, ver GUTIÉRREZ, Gustavo, *La force historique des pauvres*, pp. 11ss.

do bom samaritano) -; apela a uma nova compreensão do universo político; e propõe a transformação da história através do amor libertador³⁴⁹.

Para o autor, o cristão deve sair ao encontro do próximo - que no Evangelho é por excelência o pobre -, de modo a não ficar encerrado no seu pequenino mundo. Deve percorrer as ruas e praças, os bairros pobres, as minas e os campos, deste modo saindo do seu casulo. Ora, o mero assistencialismo e o espírito de reformismo não conduzem verdadeiramente ao encontro com o nosso próximo, pois perpetuam uma situação estática, na qual, é certo, é possível ajudar algum infeliz, mas sempre a partir de uma posição exterior e distante, protegida, sem envolvimento pessoal, e, sobretudo, sem mudança das regras de jogo.

A partir desta constatação, Gutiérrez apela então a uma nova compreensão do político. Urge ir às causas profundas da ordem social injusta do seu tempo, entrando no mundo do pobre e assumindo o confronto político que daí decorre, com vista à transformação estrutural da ordem social vigente, transformação esta que, em Gutiérrez, tem o condão de transformar (converter) o coração humano.

A transformação social pretendida está ancorada, em Gutiérrez, na justiça e no amor cristão. A práxis libertadora é uma práxis de amor, que o autor concretiza como um “amor real, eficaz, histórico, em favor de homens concretos; de amor em favor do próximo e, nele, em favor de Cristo, na medida em que Ele se identifica com o mais pequenino dos nossos irmãos”³⁵⁰.

Gutiérrez sublinha que a Sagrada Escritura é muito clara quando afirma que só existe culto autêntico e verdadeiro quando haja solidariedade com os pobres. Por isso, reconhece que, para se viver coerentemente segundo este espírito, o cristão tem que ter a coragem de empreender a acção política e envolver-se no processo de libertação, ainda que muitas vezes tenha que sofrer as agruras por saber que muitos sectores da Igreja estão ligados à ordem social injusta.

O compromisso no processo de libertação introduz o cristão num mundo que lhe é pouco familiar, mas que tem o condão de provocar uma verdadeira conversão, com enormes efeitos práticos, como sejam o questionamento radical da ordem social vigente e da ideologia que a sustenta, assim como a ruptura com formas caducas de pensar e estar em Igreja e em sociedade.

³⁴⁹ Ver *Ibidem*, pp. 14-32.

³⁵⁰ Cf. *Ibidem*, p. 32. Tradução nossa.

Daqui nasce uma nova teologia, que brota precisamente da práxis libertadora. A reflexão aqui parte dum compromisso primeiro, em vista da transformação da sociedade numa realidade mais justa e fraterna. Assim como São Paulo nos recorda que a fé opera pela caridade (*Gl* 5,6), o discurso teológico torna-se tanto mais verdadeiro quanto reflectir uma inserção real e fecunda na vida concreta das pessoas e nas opções que tomam.

A teologia, com esta vertente prática – evitando o idealismo e o espiritualismo - converter-se-á em força libertadora e profética em favor daqueles que lutam por serem reconhecidos plenamente como pessoas humanas. A libertação de Cristo, sendo certo que não se reduz à libertação política, deve-se espelhar, contudo, nas realidades históricas e políticas, que constituem mediações necessárias na nossa relação com Deus e com os irmãos.

2 – A Igreja no processo de libertação

Gustavo Gutiérrez dedica ainda uma reflexão e análise particular à situação da Igreja no processo de libertação em curso na América Latina³⁵¹.

Gutiérrez entende que a Igreja latino-americana vive, em geral, numa atitude defensiva, de quem se sente acossada, por uma parte devido à hostilidade do liberalismo e dos movimentos anticlericais do séc. XIX, e, por outra, pelas críticas daqueles que, no seu tempo, lutavam pela transformação social, onde se encontram, desde logo, os partidários da TL. Esta sensação de cerco – ou “mentalidade de gueto”, como lhe chama o autor³⁵² - levou a Igreja a apoiar-se no poder estabelecido.

Contudo, Gutiérrez sublinha, com satisfação, que o posicionamento da Igreja na América Latina começa a mudar, fruto duma leitura atenta dos ‘sinais dos tempos’. E começa a mudar, desde logo a partir das bases. Isso é muito claro nos movimentos apostólicos de juventude, particularmente os estudantis, que radicalizaram as suas opções políticas, algo que também sucedeu ao nível das associações cristãs ligadas ao operariado e ao campesinato.

De todo o modo, o autor é ciente que um fraco enquadramento teológico-pastoral desses movimentos e a percepção da ligação da Igreja à ordem social vigente

³⁵¹ Ver *Idem, Teología de la Liberación – Perspectivas*, pp. 145-183.

³⁵² *Ibidem*, p. 145.

conduziram muitos dos referidos movimentos a trocarem o designio superior da implantação do Reino de Deus no mundo pelo simples projecto de uma revolução social.

Por outra parte, muitos sacerdotes e religiosos também se tornaram muito sensíveis à questão social e política, procurando que a Igreja rompesse com o *statu quo*, o que implicou também algumas tensões com bispos locais e com os nuncios apostólicos, além de aberta perseguição política. Muitos sacerdotes passaram a ser considerados elementos subversivos, sendo vigiados pela polícia, presos, exilados e, inclusivamente, assassinados por esquadrões de morte anticomunistas.

Mas os próprios bispos, particularmente nas regiões mais deprimidas da América Latina, também começaram a despertar paulatinamente para o processo de libertação, denunciando corajosamente o regime de opressão política e as injustiças sociais, não só através de documentos das conferências episcopais, como também na participação efectiva em greves e manifestações públicas.

É neste contexto que escutamos o cardeal peruano Juan Landázuri afirmar, expressamente, num discurso na Universidade de Notre Dame, nos EUA, no ano de 1966: “Estamos vivamente conscientes da revolução social que está em progresso. Identificamo-nos com ela”³⁵³.

Este novo ambiente e esta nova mobilização da Igreja latino-americana criou as condições para a realização da conferência de *Medellín*, em 1968, que teve um enorme impacto, de certo modo transformando o rosto da Igreja católica na região.

Não nos iremos deter demasiado nas contribuições de *Medellín* neste momento, pois dela falaremos mais aprofundadamente na terceira parte deste trabalho, mas não podemos deixar de referir, nesta sede, duas ideias-força desta conferência do CELAM, directamente relacionadas com a participação da Igreja no processo de libertação.

A primeira ideia-força de *Medellín* é a do reconhecimento da solidariedade da Igreja com a realidade latino-americana, o que explica que os documentos finais desta conferência falem em ‘violência institucionalizada’ e denunciem a situação de dependência dos países da América Latina face aos grandes centros de decisão económicos e financeiros mundiais, para além das graves desigualdades sociais, económicas, políticas e culturais, que põem em causa a própria paz social³⁵⁴.

³⁵³ Cf. *Ibidem*, p. 160. *Op. Cit.* Tradução nossa.

³⁵⁴ Ver CELAM, Paz, *Medellín* n.º 65-29.72.

A segunda ideia-força prende-se com o facto de *Medellín* ter tido o condão de fazer com que a Igreja se apresentasse com uma nova presença na América Latina. Neste sentido, à Igreja, e aos bispos em particular, foi pedido que cumprissem uma função de denúncia profética em relação à situação de verdadeira ‘situação de pecado’ (pecado social) que se vivia na região³⁵⁵; a exigência de uma função de evangelização que actue sobre a consciência das pessoas³⁵⁶; por fim, e em solidariedade com os pobres, as comunidades cristãs, e o clero, em particular, são convidadas a adoptarem um estilo de vida simples e modesto, com espírito de serviço e liberdade diante dos poderes temporais³⁵⁷.

Gustavo Gutiérrez faz, depois, um levantamento das questões teológico-pastorais mais significativas que se colocam diante desta nova situação da Igreja na América Latina³⁵⁸.

Uma primeira questão diz respeito à reflexão sobre o significado da fé numa vida comprometida na luta contra a injustiça e a alienação. O autor reconhece que a participação no processo de libertação é muitas vezes angustiante e que provoca grande desgaste, pela dicotomia que muitas vezes se estabelece entre a vida de fé do crente e o seu compromisso revolucionário. Mais que acusar esses cristãos – a partir de uma posição cómoda e instalada – de confundirem o Reino com a revolução social, para Gutiérrez, urge encontrar pistas de resposta teológica a estes problemas existenciais daqueles que optaram por participar na luta pelos oprimidos.

Consciente também da crise da vida de oração pessoal e comunitária dos cristãos comprometidos com o processo de libertação, Gutiérrez apela à elaboração de uma espiritualidade da libertação que tenha em conta a idiossincrasia desta geração inédita de cristãos. De facto, eles não estão respaldados por uma tradição teológica e espiritual, antes, constituem a primeira geração de cristãos a se verem envolvidos no processo de libertação.

O momento histórico da América Latina está também marcado por um ambiente conflituoso e de muita polarização. Sobre isto, Gutiérrez recorda, em jeito de lamento, que no cristianismo se tem evitado sempre a realidade conflitual, quando havia que encará-la de frente e fazer opções históricas: “Preferimos uma irénica conciliação ao

³⁵⁵ *Ibidem*, n.º 75.

³⁵⁶ *Ibidem*.

³⁵⁷ Ver *Idem*, *Pobreza, Medellín* n.º 208-213.

³⁵⁸ Ver GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación – Perspectivas*, pp. 178-183.

antagónico; uma evasiva eternidade ao provisório. Devemos aprender a viver e pensar a paz no conflito, o definitivo no histórico”³⁵⁹.

Conexo com esta problemática, Gutiérrez também constata que, diante do processo de libertação, a Igreja latino-americana encontra-se profundamente dividida, sendo que a maioria da Igreja permanece, de muitos modos, ligada à ordem estabelecida. Assim, assiste-se a uma situação interna de tensão e mal-estar dentro da própria comunidade eclesial, que acolhe concomitantemente oprimidos e opressores, perseguidos e perseguidores.

Para Gutiérrez, sem ter em conta as causas mais profundas dos males sociais e as condições reais de construção de uma nova sociedade, mais justa e mais fraterna, a comunhão dentro da Igreja não será possível. Urge, portanto, pensar uma nova concepção de unidade e comunhão na Igreja.

Na América Latina, a Igreja terá eventualmente que tomar posição no quadro do processo revolucionário em curso. Para Gutiérrez, não basta à Igreja estar no sistema sem ser do sistema. Ela deverá optar pela ruptura com a ordem injusta em vigor, assumindo o compromisso expresso de lutar por uma nova sociedade, sob pena da mensagem evangélica perder credibilidade.

Conexa com esta questão, coloca-se outra: se a Igreja deverá, ou não, jogar o seu peso social na América Latina em favor da transformação social. Isso implica riscos elevados, segundo Gutiérrez, mas também não usar essa força e presença social a favor dos oprimidos da América Latina constituiria, a seu ver, um erro histórico e uma verdadeira ‘o-missão’ pastoral e teológica.

A última questão que Gutiérrez se coloca neste âmbito prende-se com a imagem da Igreja. A comunidade cristã latino-americana é, em geral, pobre de meios e de recursos económicos. Contudo, a imagem da Igreja-instituição que transparece não é a de uma ‘Igreja pobre’. Isto, de resto, é reconhecido por *Medellín*.

Sem prejuízo de preconceitos anticlericais e generalizações pouco honestas, que Gutiérrez reconhece, para o autor, contudo, não há grandes dúvidas que, no fundamental, esta imagem tem razão de ser, por via da cumplicidade tradicional da Igreja com a ordem estabelecida e com as situações de dependência – interna e externa – dos povos latino-americanos.

³⁵⁹ Cf. *Ibidem*, p. 179. Tradução nossa.

Efectivamente, na sua óptica, a Igreja, na sua maioria, tem apoiado - e tem-se apoiado - os grupos sociais dominantes, a eles dedicando os seus melhores esforços. A este propósito, o autor dirá: “Confundimos com frequência a posse do necessário com uma cómoda instalação neste mundo, a liberdade para pregar o Evangelho com a protecção dos grupos poderosos, os instrumentos de serviço com os meios de poder”,³⁶⁰.

Segundo Gutiérrez, a Igreja latino-americana está chamada a ir formando, a pouco e pouco, uma ‘personalidade própria’, que lhe permita fazer as opções certas segundo o Evangelho, no contexto do processo de libertação.

³⁶⁰ Cf. *Ibidem*, p. 182. Tradução nossa.

TERCEIRA PARTE

GUTIÉRREZ NO CRUZAMENTO DE OUTRAS PERSPECTIVAS

Nesta terceira parte do trabalho, espelha-se o posicionamento do autor perante o Magistério social da Igreja, marcado, por um lado, pelo acolhimento e pela esperança, mas também, algumas vezes, pelo distanciamento crítico.

As relações da TL com o marxismo são também objecto de análise, numa época de grande influência teórica do marxismo sobre os meios intelectuais latino-americanos e europeus. Uma parte substancial das reacções menos positivas que a TL irá despoletar, nomeadamente por parte de Roma, prende-se, precisamente, com este relacionamento, relacionamento poucas vezes assumido pelos teólogos da libertação, mas bem presente.

Capítulo I

ENCONTROS E DESENCONTROS: GUSTAVO GUTIÉRREZ E O MAGISTÉRIO SOCIAL DA IGREJA

Não podemos falar da mundividência cristã perante as questões sociais, e, em particular, da consciência católica perante o pobre, sem ter presente a DSI, expressa pelo mais alto Magistério da Igreja.

Neste capítulo, será dada uma ênfase especial à encíclica *Rerum Novarum* (1891), do Papa Leão XIII, pois esta constitui, inquestionavelmente, a ‘*Magna Carta*’ ou, se quiermos, a ‘Lei Fundamental’ de todo o Magistério social da Igreja. Não é por acaso que muitas das encíclicas posteriores sobre esta matéria surjam em datas comemorativas da *Rerum Novarum*. É o caso da encíclica *Quadragesimo Anno* (1931), do Papa Pio XI, nos 40 anos da encíclica *Rerum Novarum*; da rádio mensagem do Papa Pio XII, no Pentecostes de 1941, a comemorar os 50 anos da encíclica *Rerum Novarum*; a encíclica *Mater et Magistra* (1961), do Papa João XXIII, que comemorou os 70 anos da encíclica *Rerum Novarum*; a carta apostólica *Octogesima Adveniens* (1971), do Papa Paulo VI, que comemorou os 80 anos da encíclica *Rerum Novarum*; a encíclica *Laborem Exercens* (1981), do Papa João Paulo II, nos 90 anos da encíclica *Rerum Novarum*; e, finalmente, a encíclica *Centesimus Annus* (1991), também do Papa João Paulo II, no centésimo aniversário da encíclica *Rerum Novarum*.

Além destes documentos pontifícios, também iremos analisar outros, igualmente importantes na sua dimensão social e na sua ligação com as principais preocupações da teologia de Gustavo Gutiérrez. A carta apostólica *In Supremo* (1839), do Papa Gregório XVI, e a encíclica *Lacrimabili Statu Indorum* (1912), do Papa Pio X, apesar de surgirem num contexto histórico distinto da encíclica *Rerum Novarum*, serão, contudo, também objecto da nossa atenção, pois denunciam a escravatura na América Latina, um tema que merece grande destaque no pensamento de Gustavo Gutiérrez.

Ademais, daremos uma atenção especial à rádio mensagem do Papa Pio XII sobre ‘O Santo Natal e a Humanidade Sofredora’, no Natal de 1942; à encíclica *Pacem in Terris* (1963), do Papa João XXIII; ao Concílio Vaticano II (1962-65) e, de modo particular, à constituição pastoral *Gaudium et Spes*; à encíclica *Populorum Progressio* (1967), do Papa Paulo VI, que teve grande impacto no quadro da TL; e à encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), do Papa João Paulo II.

Faremos, por fim, uma menção especial e destacada - justificada pela sua actualidade e importância social -, à carta encíclica *Caritas in Veritate*, do Papa Bento XVI, e à exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, do Papa Francisco, procedendo ao mesmo tempo à sua relação com alguns temas de eleição de Gustavo Gutiérrez.

Apesar da carta encíclica *Laudato Si*, do Papa Francisco, ser hoje comumente reconhecida como um documento social, não iremos dedicar-lhe aqui uma análise particular, uma vez que, em função da matéria de que se ocupa – questões de natureza ecológica (‘o cuidado da casa comum’) –, não é matéria da qual Gustavo Gutiérrez se tenha ocupado. De qualquer modo, a este tema voltaremos, com algumas considerações gerais, no último capítulo do nosso trabalho, quando analisarmos algumas áreas de persistência e actualidade da TL.

No segundo ponto, propomos uma reflexão acerca da enorme influência (recíproca) entre a teologia de Gutiérrez e as conclusões das conferências gerais do episcopado latino-americano de *Medellín* (1968) e de *Puebla* (1979), que marcaram um tempo novo na Igreja da América Latina. Efectivamente, e conforme veremos, na América Latina pode-se falar, de certo modo, de uma Igreja anterior e posterior a *Medellín*.

No terceiro e último ponto, com alguma extensão, analisaremos como e em que é que a teologia de Gutiérrez se relaciona com a DSI, em sentido lato. Veremos as suas intersecções e proximidades, mas também os seus pontos de afastamento e distintas abordagens a problemas comuns.

1. Magistério Social da Igreja

O Magistério da Igreja consiste numa forma oficial e autorizada de exercício do ‘*munus docendi*’ da Igreja,³⁶¹ visando esclarecer, aprofundar e concretizar a doutrina espiritual e moral cristã para cada época histórica, à luz da Revelação cristã. De resto, e conforme se pode ler na constituição *Dei Verbum*, n.º10, o Magistério encontra-se ao serviço da Palavra de Deus.

No que concerne ao Magistério social, em particular, diz-nos a Congregação para a Educação Católica, que:

³⁶¹ O poder do Magistério da Igreja é exercido de modo particular pelo romano pontífice e pelos bispos em comunhão com ele.

“O ensino social da Igreja tem a sua origem no encontro da mensagem evangélica e das suas exigências éticas com os problemas que surgem na vida da sociedade.” Por sua vez, esta doutrina “forma-se com o recurso à teologia e à filosofia, que lhe dão uma fundamentação, e às ciências humanas e sociais que a completam. (...) Baseando-se em ‘princípios sempre válidos’, ela comporta ‘juízos contingentes’, dado que se desenvolve em função das circunstâncias mutáveis da história e se orienta essencialmente para a ‘acção ou praxe cristã’ ”³⁶².

A partir desta definição, podemos verificar que o Evangelho é a base última de todo o Magistério social e que, por esta via, a Igreja procura que os diferentes agentes sociais busquem soluções éticas e socialmente justas para os problemas que se engendram, naturalmente, em qualquer sociedade.

Como nos recorda D. António dos Reis Rodrigues, a partir dum sentido amplo da DSI, é toda a dimensão social do homem e os múltiplos problemas por ela suscitados que interessa apreciar e definir eticamente, esclarecendo-os à luz do Evangelho, seja a constituição de um lar, a transmissão da vida, a educação, a promoção da cultura, o trabalho, a empresa, a aquisição e uso da riqueza, o desenvolvimento, a comunidade política, o exercício do poder, a convivência internacional na paz e na justiça³⁶³.

Por sua vez, os juízos do ensino social da Igreja são necessariamente ‘contingentes’, porquanto são conjunturais, dependendo de circunstâncias particulares, assim como de uma peculiar organização da vida social, que varia de cultura para cultura.

Além do mais, o Magistério social da Igreja não tem a pretensão de resolver, operacionalmente, os problemas sociais que afectam a humanidade; pretende, sim, expor os princípios e orientações evangélicos pelos quais os agentes da vida social, política, cultural e económica se devem pautar. Estes agentes, então, é que são chamados, à luz do Evangelho, a encontrar as soluções técnicas e políticas concretas para resolver, ou pelo menos minorar, as situações de conflituosidade e injustiça social. Neste concernente, a TL, pelo contrário, fez nalgumas ocasiões a apologia de sistemas concretos de inspiração socialista, acabando por dar o flanco a críticas fáceis.

³⁶² CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *Orientações para o estudo e o ensino da Doutrina Social da Igreja na formação sacerdotal*. Cidade do Vaticano: Tipografia Poliglota Vaticana, 1988.

³⁶³ Ver RODRIGUES, António R., *Doutrina Social da Igreja – Pessoa, Sociedade e Estado*. Lisboa: Ed. Rei dos Livros, 1991, pp. 11-15.

Em toda a sua acção neste campo, a Igreja parte dos designados ‘princípios da doutrina social da Igreja’, que têm carácter universal e validade permanente. O ‘Compêndio da Doutrina Social da Igreja’, publicado pelo Conselho Pontifício ‘Justiça e Paz’, elenca os principais princípios nesta matéria³⁶⁴. Sem esses princípios, não teríamos chave de leitura das encíclicas papais sobre esta matéria.

O primeiro princípio é, naturalmente, o *princípio da dignidade da pessoa humana*. Este princípio é a pedra de toque de toda a ética cristã. De facto, a pessoa humana é *‘imago Dei’* e, conseqüentemente, toda a vida humana tem um valor sagrado intrínseco. Este princípio atinge todos os domínios do ser humano, desde o elementar direito à vida até à abertura à transcendência de todo o ser humano, passando pela igualdade, pela justiça e pela liberdade, só para dar alguns exemplos mais óbvios.³⁶⁵

A propósito deste princípio e da sua importância, vale a pena recordar a encíclica *Centesimus Annus*, do Papa João Paulo II, no seu nº11, onde se lê: “Aquilo que serve de trama e, em certo sentido, de linha condutora de toda a doutrina social da Igreja é a correcta concepção da pessoa humana”.

Outro princípio fundamental é o *princípio do bem comum*. Está aqui em causa a dimensão social e comunitária do bem moral. De facto, o ‘bem comum’ não é um grande bolo para cada um tentar ficar com a fatia maior, passe a comparação. Antes, aparece como o conjunto das condições da vida social que permitem, tanto aos grupos como a cada membro *‘de per se’*, alcançar mais plenamente a própria perfeição.

O princípio do bem comum, por sua vez, compõe-se de três elementos essenciais: o respeito pela pessoa humana e os seus direitos fundamentais; o bem estar social e o desenvolvimento; e a paz fundada no direito à legítima defesa. Nesta senda, escutamos Bento XVI sintetizar, em mensagem dirigida à 46ª Semana Social dos Católicos Italianos, em 14 de Outubro de 2010, que: “O bem comum é aquilo que edifica e qualifica a cidade dos homens, o critério fundamental da vida social e política”³⁶⁶.

Outro princípio bem conhecido desta área é o *princípio do destino universal dos bens*. O conceito do destino universal dos bens, muito trabalhado pelos Padres da Igreja,

³⁶⁴ Ver CONSELHO PONTIFÍCIO ‘JUSTIÇA E PAZ’, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São João do Estoril - Cascais: Publicações Pincipia, 2005, pp. 115-137.

³⁶⁵ A liberdade, então, desdobra-se num sem número de direitos basilares, como por exemplo a liberdade de constituir família, a liberdade de associação, a liberdade religiosa, a liberdade na procura e conhecimento da verdade, a liberdade política, entre outras.

³⁶⁶ Cf. BENTO XVI, *L'Osservatore Romano*, Edição Semanal em Português, Ano XLI, N.43 (2.131) – 23 Outubro 2010 (1-32), p.10.

como tivemos ocasião de constatar no capítulo I, segunda parte, ponto 3), baseia-se no uso dos bens – particulares ou comunais -, ao serviço da sociedade, pois os bens da Criação foram criados por Deus para usufruto de toda a comunidade humana e têm um destino final comum.

Admite-se a propriedade privada como direito inerente à dignidade da pessoa humana, mas o proprietário individual tem o dever de afectar o seu património a uma função socialmente útil e criadora de riqueza para a comunidade em geral. Estamos, pois, muito longe do entendimento do direito de propriedade à luz do Direito romano, expresso no brocardo jurídico *'jus utendi, fruendi ac abutendi'*, ao qual já fizemos referência no capítulo I, segunda parte³⁶⁷.

Outro princípio relevante neste domínio é o *princípio da subsidiariedade*. Segundo este princípio, o fim natural da sociedade e da sua acção é coadjuvar os seus membros, e não destruí-los nem absorvê-los. Daqui se retira a ideia de que o Estado deve exercer uma função de suplência, intervindo apenas quando necessário, e tanto quanto necessário, para salvaguardar a paz, a ordem e a justiça social. Por outras palavras, o Estado deve respeitar o espaço de acção próprio da sociedade civil, das suas associações, da família e dos indivíduos, sem se imiscuir nas tarefas que estas entidades podem e devem fazer por si mesmas, sem prejuízo, contudo, de um particular apoio que deve ser dado à família³⁶⁸.

Umbilicalmente ligado ao princípio da subsidiariedade encontra-se, por sua vez, o *princípio da participação*. Este princípio exprime-se numa série de actividades mediante as quais o cidadão, individualmente ou associado com outros, directamente ou por meio de representantes, contribui para a vida cultural, económica, política e social da comunidade civil a que pertence. A participação surge como um dever a ser conscientemente exercido por todos, de modo responsável, e em vista do bem comum. Naturalmente, este princípio assume particular relevância no universo da democracia.

Finalmente, podemos ainda indicar o *princípio da solidariedade*, que tem a particularidade de não ser só um princípio social como uma virtude moral. O princípio da solidariedade confere particular relevo à intrínseca sociabilidade da pessoa humana, à igualdade de todos em dignidade e direitos, e ao caminho comum dos homens e dos povos para uma unidade cada vez mais forte.

³⁶⁷ 'Direito de usar, fruir e abusar'.

³⁶⁸ Enfim, o princípio da subsidiariedade está nos antípodas de um Estado totalitário. Por outra parte, foi abusado pelo Estado liberal novecentista.

Os princípios da doutrina social da Igreja são todos interdependentes, quais vasos comunicantes, e relacionam-se directamente com os valores cristãos fundamentais da vida social: a verdade, a liberdade, a justiça e o amor.

Quanto ao princípio da opção preferencial pelos pobres, apesar do seu transfundo evangélico e da sua presença ao longo da história da Igreja, constitui, contudo, um contributo específico de Gustavo Gutiérrez e de outros teólogos da libertação, pela explicitação detalhada que fazem dele e pelo compromisso social que deverá pressupor.

A nosso ver, a sua mesma concepção pode-se integrar no espírito dos demais princípios da DSI, mas seria importante autonomizá-lo, com conteúdo próprio, acrescentando-o à lista formal dos demais princípios tradicionais do magistério social da Igreja, não suceda que ele ‘passe despercebido’, como por vezes sucedeu ao longo da história. E este é, sem dúvida, um dos grandes méritos da TL: pela sua força e influência impôs o princípio da opção preferencial pelos pobres no discurso oficial da Igreja.

Vejamos agora, então, as principais encíclicas sociais e a sua relação com a teologia de Gutiérrez.

1.1 - A carta encíclica *Rerum Novarum*, do Papa Leão XIII

A carta encíclica *Rerum Novarum*, publicada em 1891, pelo Papa Leão XIII, teve um enorme impacto em todo o mundo, efeitos que ainda hoje perduram e que inspiraram milhares de textos oficiais da Igreja sobre assuntos de natureza social, económica e política³⁶⁹.

Este documento assume-se, à época, como a mais importante intervenção da Sé Apostólica no domínio das questões sociais. Leão XIII já havia feito antes algumas intervenções em matéria de justiça social, mas nunca através de uma carta encíclica.

Segundo Jean-Yves Calvez e Jacques Perrin³⁷⁰, são sobretudo os fortes movimentos de pensamento e acção social católicos, particularmente na Áustria, na Alemanha, França e Itália, que prepararam o terreno para a redacção desta encíclica. Questões candentes à época, ligadas ao movimento social católico, tais como o direito

³⁶⁹ Ver LEÃO XIII, Carta Encíclica *Rerum Novarum*, 15 Maio 1891, ASS 23 (1890/91), 643-652.

³⁷⁰ Ver CALVEZ, Jean-Yves e PERRIN, Jacques, *Église et Société Économique – L’enseignement social des Papes de Léon XIII à Pie XII (1878-1958)*. Paris: Aubier, Ed. Montaigne, 1959, pp. 104-112.

de livre associação, a questão dos salários e a intervenção do Estado na sociedade e na economia pesaram decisivamente na oportunidade desta encíclica.

De modo totalmente directo e claro, esta encíclica pronuncia-se sobre a ‘questão operária’. De resto, a ‘Introdução’ deste documento não podia ser mais explícita: “Motivo da Encíclica: A Questão Operária”. Com esta proposta, visava-se a abordagem das condições de vida e de trabalho dos operários.

Ora, é importante chamar a atenção para este dado, pois a Santa Sé, de facto, ao longo de grande parte do séc. XIX, evitou intervir directamente na questão social, quer pela delicadeza política que esta questão implicava quer pela existência de largos sectores do catolicismo que consideravam que estas matérias sociais estariam fora da esfera do múnus essencial da Igreja. Enfim, seriam assuntos mundanos com os quais a Igreja não se deveria ocupar. Anos mais tarde, esta também será uma crítica típica dirigida a muitos teólogos da libertação...

Na primeira parte deste documento, intitulada “O Socialismo: Falso Remédio”, chama-se a atenção para a ilusão das soluções socialistas. Na segunda parte, intitulada “O Verdadeiro Remédio: A União das Associações”, defende-se a tese segundo a qual a união das associações se apresenta como a melhor solução para a questão operária. Esta segunda parte, por sua vez, subdivide-se em três grandes blocos analíticos: a obra da Igreja; a obra do Estado; e, a tarefa das associações. Finalmente, na “Conclusão”, ressalta-se a caridade como a primeira das virtudes sociais.

Leão XIII faz alusão aos progressos na área industrial e às grandes mudanças sociais que isso implicou, chamando a atenção para “a afluência da riqueza nas mãos de um pequeno número, ao lado da indigência da multidão...”³⁷¹.

É a partir daqui que o Papa pretende abordar a ‘questão operária’, oferecendo critérios de acção justos e equitativos, que socorram aqueles que se encontram na indigência e na miséria.

Na “Introdução” também se chama a atenção, muito apropriadamente, para a influência nefasta do desaparecimento das antigas corporações profissionais, que existiam desde a Idade Média, sem que nenhuma outra instituição as viessem substituir. Ademais, lamenta-se profundamente a indiferença da lei (liberal) e das

³⁷¹ Cf. LEÃO XIII, *R.N.*, ‘Introdução’.

instituições públicas em geral pelos valores religiosos. Finalmente, condena-se o papel aviltante da usura sistemática exercida por alguns sectores do poder financeiro.

Começando pela primeira parte da encíclica, verificamos que o Papa procede à desmistificação do socialismo. Irá denunciar o ódio invejoso que os ideólogos socialistas incutem nas classes operárias contra os proprietários, denunciando igualmente as suas tentativas de manipulação das massas, com o único fito de tomarem o poder.

A mudança social autêntica e sustentável deverá passar pelo princípio da colaboração e da solidariedade entre todos os agentes da sociedade, e não, jamais, pela odiosa luta de classes. Neste contexto, o Papa irá ainda salvaguardar firmemente o direito de propriedade individual. Efectivamente, o direito de propriedade consubstancia um direito de ordem natural, ínsito à dignidade da pessoa humana e anterior ao Estado. Trata-se de um direito que garante ao indivíduo um espaço de liberdade e autonomia face ao Estado. Além do mais, a legitimidade deste direito é inegável, a começar pelo simples facto da propriedade privada ser fruto do trabalho humano.

Numa clara linha defensiva contra o instinto totalitário do socialismo, Leão XIII alerta para a invasão do Estado no santuário da família. Neste domínio, a intervenção do Estado apenas se justificará em caso de ocorrência de situações de graves violações dos direitos mútuos dos membros da família. De outro modo, o Estado deve abster-se de intervir na esfera da autoridade paterna. E aqui se manifesta, claramente, uma concretização do princípio da subsidiariedade.

Por fim, o Papa chama a atenção para o logro da propriedade colectiva, pois a colectivização dos bens determina, a prazo, a perda de estímulos para a rentabilização do talento, do trabalho e da habilidade individual, o que conduz, em última análise, à ruína económica, com prejuízo para todos.

Na segunda parte da encíclica, designada “O Verdadeiro Remédio: A União das Associações”, começa-se por destacar que o papel da Igreja é incontornável para tratar deste assunto, pois a Igreja inspira-se, para a sua acção pastoral, na força incomparável dos princípios e dos valores evangélicos. Ora, isso afigura-se fundamental para melhorar a sorte das classes mais pobres. Além do mais, relembra-se toda a acção de beneficência prosseguida pela Igreja no campo social, através das suas inúmeras instituições.

Também se chama a atenção para a inevitabilidade das desigualdades sociais, o que se funda, desde logo, nas desigualdades naturais entre os homens, ao nível das suas

capacidades, competências e oportunidades. Mas essa desigualdade natural deve ser contida através da solidariedade e da entreatjada. Daí que, para proveito de toda a sociedade, se imponha a necessidade de paz e concórdia no relacionamento entre mais ricos e mais pobres. As relações entre as classes sociais devem-se pautar, ainda, pela justiça, pela caridade e pelo uso legítimo das riquezas, conferindo aos bens patrimoniais uma função social.

Fala-se ainda na bem-aventurança dos pobres e na fraternidade cristã, que foram sempre um ponto de honra no ensino da filosofia cristã, e que, indubitavelmente, poderiam obviar a muita miséria – material e moral – que grassa na sociedade.

Mas o papel do Estado não é descurado. E o Papa vai admitir, de modo surpreendente à época, o direito de intervenção do Estado na sociedade e na economia, verificadas determinadas circunstâncias³⁷². Diz-nos Leão XIII que, desde que ao serviço do bem comum e segundo critérios de justiça distributiva, o Estado deve intervir para “melhorar muitíssimo a sorte da classe operária”³⁷³.

Ao intervir, o Estado deve promover a ordem e a paz social, assim como garantir condições de trabalho condignas e um salário justo a favor do trabalhador.

Contudo, em obediência ao princípio da dignidade da pessoa humana e da sua justa autonomia, e tendo em consideração o princípio da subsidiariedade, apontam-se concomitantemente limites ao direito de intervenção do Estado na sociedade e na economia. E aqui, Leão XIII distancia-se claramente das soluções totalitárias do socialismo.

Entre outras coisas, o indivíduo e a família não devem ser absorvidos pelo Estado. De igual modo, a religião e os bons costumes devem ser salvaguardados. O Estado deve ainda respeitar o direito de liberdade religiosa dos trabalhadores e a possibilidade destes disporem de tempo para Deus e para a sua vida familiar. Naturalmente, e na pegada do que já foi dito anteriormente, a intervenção do Estado também deverá respeitar o direito à propriedade privada.

Leão XIII manifesta-se, por princípio, contrário ao direito à greve, porquanto esta afecta o comércio e o bem-estar geral, sem prejuízo de ter em consideração as graves razões que muitas vezes subjazem às greves³⁷⁴.

³⁷² Isto constituía um grande progresso face ao liberalismo clássico.

³⁷³ Cf. LEÃO XIII, *R.N.*, n.º 13.

³⁷⁴ “O trabalho muito prolongado e pesado, e uma retribuição mesquinha, dão, não poucas vezes, aos operários ocasião de greves.” (Cf. LEÃO XIII, *R.N.*, n.º 14).

Faz-se também um apelo à educação à poupança por parte dos proletários, como forma de obviar às suas dificuldades e garantir de modo mais efectivo o seu futuro e o dos seus familiares.

Finalmente, o Papa dedica os derradeiros capítulos da segunda parte da encíclica ao fenómeno do associativismo. A encíclica congratula-se com as associações de socorros mútuos, as instituições de apoio aos operários e suas famílias, e os patronatos para a protecção das crianças. As corporações dos operários também são promovidas e lança-se o repto para que surjam também corporações mistas, que reúnam operários e patrões. A este propósito, a encíclica destaca o direito à associação como fazendo parte do acervo do Direito natural, pré-estatal.

Por fim, na ‘Conclusão’ desta encíclica, e como acima já foi dito, ressalta-se a caridade como a mais importante das virtudes sociais, na pegada de São Paulo³⁷⁵.

António Cuadron, a partir da encíclica *Centesimus Annus*, do Papa João Paulo II, resume em alguns pontos cardeais a encíclica *Rerum Novarum*³⁷⁶. Assim, para o referido autor, a chave de leitura deste documento parte da dignidade do trabalhador e do trabalho. Ao nível dos direitos, faz-se uma defesa consistente do direito de propriedade privada, do direito dos trabalhadores se associarem em sindicatos, do direito ao descanso e a boas condições de trabalho, o direito a um salário justo e, ainda, o direito a dispor de condições que lhe permitam cumprir os seus deveres religiosos.

Por outra parte, outro ponto fundamental é o da relação de equilíbrio que deverá existir entre o Estado – que se supõe democrático – e os seus cidadãos. Por fim, o autor destaca a pessoa humana e a sua liberdade intrínseca como o fio condutor de toda a encíclica.

1.2. Outras intervenções do Magistério

Não sendo um documento típico do Magistério social da Igreja, quer pelo seu conteúdo quer pela sua oportunidade, tendo em conta o tema geral do nosso trabalho, não queremos deixar de fazer referência à carta apostólica *In supremo apostolatus fastigio*, de Gregório XVI, publicada em 3 de Dezembro de 1839. A este nível, tanto

³⁷⁵ “A caridade é paciente, é benigna, não cuida do seu interesse; tudo sofre; tudo suporta” (1 Cor 13,4-7).

³⁷⁶ Ver CUADRON, Antonio, *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*. Madrid: BAC, Fundación Pablo VI, 1993, p. 18.

quanto nos foi possível apurar, será uma das primeiras cartas pontificias a condenar expressamente o tráfico e a escravatura negra. Até então já tinha havido pronunciamentos papais a condenarem a escravatura, alguns dos quais já vimos em capítulos anteriores³⁷⁷, mas condenava-se a escravatura dos ameríndios e não dos negros. Por isso, esta carta apostólica constitui um documento notável.

Um outro documento papal pouco conhecido, mas que assume uma grande importância no âmbito do nosso trabalho, diz respeito à carta encíclica *Lacrimabili Statu Indorum*, publicada em 7 de Junho de 1912, pelo Papa Pio X³⁷⁸. Esta carta é dirigida ao episcopado da América Latina e denuncia vigorosamente as penosas condições de vida das populações nativas desse subcontinente, ao mesmo tempo que exorta à acção concertada da Igreja local para alterar essa realidade³⁷⁹.

Na encíclica *Lacrimabili Statu Indorum* faz-se um apelo directo ao episcopado latino-americano para que, na medida das suas possibilidades, promovam todas as instituições locais de apoio aos índios, criando novas, se for o caso; ajudem os índios com a oração e com a esmola; e que ensinem e preguem vigorosamente, nos seminários, nos colégios, nos internatos religiosos, contra quaisquer abusos infligidos aos índios, sensibilizando a sociedade colonial para este problema e chamando-a a práticas de caridade fraterna³⁸⁰.

Avançando agora, neste tema da DSI, há que assinalar que, no dia 15 de Maio de 1931, para comemorar os quarenta anos da *Rerum Novarum*, o Papa Pio XI publicou a encíclica *Quadragesimo Anno*³⁸¹. Esta encíclica surge num contexto histórico profundamente conturbado. Efectivamente, os anos 30 foram marcados por uma grande depressão económica, com origem directa no ‘crash’ da bolsa de Wall Street, em Nova Iorque, no ano de 1929³⁸².

Directamente relacionado com esta grave crise no mundo capitalista, os anos 30 ficaram também marcados pela ascensão de diversos regimes totalitários em vários

³⁷⁷ Ver Capítulo I, Segunda Parte – ‘A opção preferencial pelos pobres na história da Igreja’.

³⁷⁸ Ver PIO X, Carta Encíclica *Lacrimabili Statu Indorum*, 7 Junho 1912, AAS 4 (1912), 521-525. Esta encíclica faz-se eco de uma outra, bastante anterior, de Bento XIV, datada de 22 de Dezembro de 1741, sobre o mesmo tema: a Carta Encíclica *Immensa Pastorum*.

³⁷⁹ Entre os dias 18-20 de Setembro de 2012, celebrou-se o centenário da Carta Encíclica *Lamentabili Statu Indorum*, em Bogotá, na Colômbia. Na preparação deste encontro, o Papa emérito Bento XVI havia escrito uma mensagem (15 Junho 2012), onde apelava à salvaguarda contra quaisquer formas de violência que pusessem em causa os direitos e a dignidade dos povos indígenas.

³⁸⁰ Ver PIO X, *LSI*, nº3.

³⁸¹ Ver PIO XI, Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*, 15 Maio 1931, AAS 23 (1931), 177-228.

³⁸² Mais concretamente, no dia 24 de Outubro de 1929, que ficou mundialmente conhecido como a ‘Sexta-Feira Negra’.

países da Europa, além do perigo permanente que representava o poder comunista soviético, que promoveu sempre várias tentativas de subversão política e social na Europa, desde que chegou ao poder no seguimento da revolução bolchevique, em Outubro de 1917³⁸³.

Nesta encíclica, Pio XI revela-se muito crítico, quer em relação ao capitalismo quer em relação ao socialismo³⁸⁴. O primeiro revela-se injusto e enganador, porque cauciona a ganância e a acumulação imoderada de capital, além de se submeter cegamente à lei – socialmente amoral – da oferta e da procura. Já no que respeita ao socialismo, Pio XI procede a uma distinção entre dois tipos de socialismo: o comunismo e o socialismo propriamente dito.

O comunismo é totalmente posto de parte, em virtude da sua postura hostil perante a propriedade privada e pelo seu apelo à luta violenta entre as classes sociais. Quanto ao socialismo em sentido estrito, sendo certo que se trata de um regime mais equilibrado, não deixa, contudo, de estar bastante distante dos ideais cristãos, sobretudo ao nível da sua filosofia humana e social. A tal ponto que o Papa acaba por concluir que “ninguém pode ser ao mesmo tempo bom católico e verdadeiro socialista”³⁸⁵.

Em relação aos regimes totalitários de direita, Pio XI denuncia o excessivo poder do Estado e o correspondente desrespeito pelo princípio da subsidiariedade. De todo o modo, não deixa de reconhecer alguns aspectos positivos do corporativismo do regime de Mussolini, porquanto permite o diálogo e a cooperação institucional entre operários e patronato³⁸⁶.

Contra os três sistemas supra indicados, o Papa apela a um modelo económico e social baseado na solidariedade, onde as relações entre capital e trabalho se pautem pela colaboração. Ora, isso implicava, no seu dizer, uma “reforma de costumes”³⁸⁷. Por sua vez, o salário do trabalhador deve ter em conta, não só a sua subsistência condigna como a do seu agregado familiar. Está aqui em causa aquilo que António Cuadron designa por “salário familiar”³⁸⁸.

Ainda a propósito do tema do salário, e para obviar à sujeição do trabalhador à mera lei da oferta e da procura, como se o trabalho humano fosse apenas (mais) uma

³⁸³ O comunismo soviético sempre teve um forte carácter internacionalista, desde a sua origem. Isso foi particularmente patente na acção política de Lev Davidovich Trotsky (aliás, Leiba Bronstein), um dos grandes mentores da revolução de Outubro.

³⁸⁴ Ver PIO XI, *Q.A.*, Parte III (‘Mudanças realizadas depois de Leão XIII’).

³⁸⁵ Cf. *Ibidem*, nº 119.

³⁸⁶ Ver *Ibidem*, nº 90ss.

³⁸⁷ Cf. *Ibidem*, nº 126ss.

³⁸⁸ Cf. CUADRON, Antonio, *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, p. 25.

mercadoria transaccionável, entre outras, a encíclica propõe ainda os chamados ‘contratos de sociedade’, que permitiam ao trabalhador a participação nos benefícios da empresa. Finalmente, e não menos importante, admite-se que os católicos se filiem em sindicatos, desde que estes fossem politicamente neutros³⁸⁹.

Apesar de nunca lhe ter dedicado uma carta encíclica, o magistério social de Pio XII não é menos importante. Efectivamente, foram várias as rádio mensagens do Papa Pio XII sobre a paz e a ordem internacional, onde se destaca a importância dada à conexão entre a moral e o direito. Estas alocações foram tanto mais importantes se tivermos presente que o pontificado de Pio XII foi atravessado pela desgraça da Segunda Guerra Mundial (1939-45).

Destacaremos, de forma muito sucinta, duas das suas rádio-mensagens com maior importância para a temática social. A primeira que destacamos é a rádio mensagem de 1 de Junho de 1941, na solenidade do Pentecostes, por ocasião dos cinquenta anos da publicação da *Rerum Novarum*.

Nesta rádio mensagem, Pio XII começa por lembrar, na esteira dos seus antecessores, que a Igreja tem não só o direito como o dever de se pronunciar sobre as questões sociais, sem pretensões, contudo, de avançar soluções técnicas para a sua resolução. O envolvimento da Igreja prende-se com a relação intrínseca da ordem social com a ordem moral, devendo a Igreja velar para que a organização social esteja em harmonia com o direito natural e com as verdades da Revelação, cuja fonte é Deus Criador e Redentor³⁹⁰.

O Papa insiste no uso dos bens materiais em benefício da sociedade, bem como na salvaguarda da propriedade – que deriva da ordem natural – e da liberdade comercial, sem constrangimentos injustos por parte do Estado. Relacionado com isto, trata ainda, especificamente, das relações entre o Estado e a pessoa humana, bem como da justa retribuição do trabalho e administração dos bens.

O trabalho humano, por sua vez, tem duas propriedades essenciais: é pessoal e necessário³⁹¹. Por fim, é dito que a família deverá ser acarinhada e protegida pelas leis do Estado, pois é no núcleo familiar que se funda a força das nações³⁹².

³⁸⁹ Ver *Ibidem*.

³⁹⁰ Ver PIO XII, 50º Aniversário da Carta Encíclica ‘*Rerum Novarum*’ de Leão XIII, nº 5. Rádio mensagem na solenidade do Pentecostes, 1 Junho 1941, AAS, Acta Pii PP. XII, Vol.33 (23 Janeiro 1941), 195.

³⁹¹ “É pessoal, porque se efectua com o exercício das forças particulares do homem; é necessário, porque sem ele não se pode granjear o indispensável à vida, cuja manutenção é dever natural, grave e individual.” (Cf. PIO XII, 50º Aniversário da Carta Encíclica ‘*Rerum Novarum*’ de Leão XIII, nº 19).

A rádio mensagem em apreço é rematada com um inspirador apelo à fraternidade social universal:

“Guardai a nobre chama do espírito social fraterno (...) Alimentai esta chama, espevitai-a, erguei-a, dilatai-a; levai-a a toda a parte onde ouvis um gemido de aflição, um lamento de miséria, um grito de dor; inflamai-a continuamente com o fogo do amor que ireis buscar ao Coração do Redentor divino a quem é consagrado o mês que hoje começa”³⁹².

A outra rádio mensagem de Pio XII que gostaríamos de trazer à colação é a rádio mensagem de Natal, do ano 1942, intitulada, ‘O Santo Natal e a Humanidade Sofredora’³⁹⁴.

Nesta mensagem, o Papa fala no duplo elemento da paz na vida social: a convivência na ordem e a convivência na tranquilidade. No âmbito do primeiro, trata de Deus como primeira causa e último fundamento da vida social e individual, sobre o desenvolvimento da pessoa humana e a importância da ordenação jurídica da sociedade e seus fins. No âmbito do segundo elemento da paz na vida social, Pio XII reflecte sobre a harmonia entre a tranquilidade e a operosidade.

Pio XII também se refere ao mundo operário. A este propósito, denunciará quer os sistemas totalitários do socialismo marxista quer a escravidão económica do trabalhador a que pode conduzir o sistema capitalista. Os dois sistemas são incompatíveis com os direitos fundamentais da pessoa humana.

O Papa apresentará, ainda, nesta sua mensagem, cinco pontos fundamentais para a ordem e pacificação da sociedade humana: a dignidade e direitos da pessoa humana; a defesa da unidade social, particularmente da família; a dignidade e prerrogativas do trabalho; a reintegração da ordenação jurídica; e, finalmente, a concepção do Estado segundo o princípio cristão³⁹⁵.

Após o pontificado de Pio XII, João XXIII volta às grandes encíclicas do Magistério social. Assim, em 15 de Maio de 1961, é publicada a encíclica *Mater et Magistra*³⁹⁶. Uma vez mais, este documento surge numa data comemorativa da encíclica

³⁹² Ver PIO XII, 50º Aniversário da Carta Encíclica ‘*Rerum Novarum*’ de Leão XIII, nº 12-25.

³⁹³ Cf. *Ibidem*, nº 27.

³⁹⁴ Ver *Idem*, *O Santo Natal e a humanidade sofredora*, nº 5-48. Rádio mensagem no Natal de 1942, AAS, Acta Pii PP. XII, Vol.35 (26 Janeiro 1943), 9.

³⁹⁵ Ver *Ibidem*, nº 5-48.

³⁹⁶ Ver JOÃO XXIII, *Mater et Magistra*, 15 Maio 1961, AAS 53 (1961), 401-464.

Rerum Novarum, de Leão XIII, concretamente no seu septuagésimo aniversário. Conforme decorre do nº50 desta encíclica, neste documento o Papa pretende, além da aludida comemoração, actualizar a DSI em função das mudanças dos novos tempos.

Mater et Magistra está dividida em quatro partes. Na primeira parte passa em revista a DSI anterior e assinala algumas características da nova época. Seguidamente, trata de cinco questões candentes: o sujeito da iniciativa económica³⁹⁷; a socialização³⁹⁸; a questão do salário; as estruturas económicas e a participação nessas mesmas estruturas³⁹⁹; e a questão da propriedade (pública e privada). Na terceira parte, o Papa expõe a dinâmica da mundialização da questão social, que entretanto já ultrapassava muito a relação patrão-operário. Finalmente, apresenta as contribuições específicas da DSI, que coloca o homem como “fundamento, causa e fim de todas as instituições sociais”,⁴⁰⁰.

Uma das contribuições mais marcantes desta encíclica prende-se com a definição formal do princípio do ‘bem comum’, um dos princípios fundamentais do magistério social da Igreja, conforme vimos mais acima⁴⁰¹.

Outra importante encíclica de João XXIII no domínio social é a encíclica *Pacem in Terris*, publicada no ano de 1963⁴⁰². Esta encíclica está estruturada em cinco partes: a pessoa e os seus direitos; as relações entre o indivíduo e o poder público; as relações entre os Estados; a autoridade supranacional; e, finalmente, algumas recomendações sobre a acção dos católicos na vida pública.

António Cuadron sublinha alguns conceitos chave desta encíclica. Além da palavra ‘Deus’ – que aparece 43 vezes -, destacam-se os conceitos de ‘dignidade humana’, ‘Direito natural’ e ‘bem comum’. Existem também quatro valores repetidamente invocados como fundamento de uma sã convivência a todos os níveis: a verdade, a justiça, o amor e a liberdade⁴⁰³.

³⁹⁷ Está em causa a controvérsia sobre quem deve ter a iniciativa na economia: o sector privado ou o sector público.

³⁹⁸ ‘Socialização’ entendida como multiplicação das relações sociais.

³⁹⁹ Por ‘estruturas económicas’ querem-se significar as condições gerais nas quais se desenvolve o trabalho.

⁴⁰⁰ Cf. JOÃO XXIII *Mat. Mag.*, nº 218.

⁴⁰¹ O ‘bem comum’ não é nem o bem da maioria, nem a igualdade de todos, mas a criação de condições para que cada um possa desenvolver ao máximo as suas capacidades (Ver *Mater et Magistra*, nº 65).

⁴⁰² Ver JOÃO XXIII, *Pacem in Terris*, 11 Abril 1963, AAS 55 (1963), 257-304.

⁴⁰³ Ver CUADRON, Antonio, *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, p. 38.

Outro período marcante para esta temática foi, naturalmente, o do Concílio Vaticano II (1962-65), inaugurado pelo mesmo Papa João XXIII. A nova orientação eclesiológica que aqui se formou conduziu igualmente a uma nova concepção da DSI.

Um aspecto particularmente importante a este nível diz respeito ao diálogo da Igreja com o mundo actual, tema este que foi desenvolvido na constituição '*Gaudium et Spes*'⁴⁰⁴. No que concerne à DSI, são particularmente relevantes os capítulos 3-5 da Parte II deste documento conciliar⁴⁰⁵.

António Cuadron chama a atenção para o optimismo com que este documento conciliar se ocupa da questão social, ressaltando também a preocupação com o desenvolvimento económico e social dos povos. Mas o tema onde aparecem mais novidades diz respeito à propriedade privada. Neste âmbito, aparece abertamente uma referência ao princípio do destino universal dos bens, que deve ocupar o primeiro lugar, à frente do próprio direito de propriedade.

Como bem observa este autor, isto é revelador de como, a partir da constituição *Gaudium et Spes*, a Revelação passou a ter mais influência na DSI, em detrimento da lei natural. Além do mais, revela também a prioridade de atender às necessidades sociais sobre o exercício de direitos individuais⁴⁰⁶.

No espírito do Concílio Vaticano II, o Papa Paulo VI irá dar também um grande contributo ao Magistério social da Igreja. Destacam-se, neste âmbito, a carta encíclica *Populorum Progressio* e a carta apostólica *Octogesima Adveniens*.

A encíclica *Populorum Progressio*, publicada em 26 de Março de 1967, ao contrário da maior parte das anteriores encíclicas sociais, não surge em comemoração da encíclica *Rerum Novarum*. É, sim, como sublinhará mais tarde João Paulo II, uma aplicação do Concílio Vaticano II, particularmente da constituição *Gaudium et Spes*, na parte em que esta trata de doutrina social⁴⁰⁷.

Diz-nos Paulo VI que o desenvolvimento favorável de todos os povos responde a uma exigência de justiça à escala mundial, que garanta uma paz planetária e torne

⁴⁰⁴ Ver CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo actual*, '*Gaudium et Spes*', 7 Dezembro 1965, AAS 58 (1966), 1025-1115.

⁴⁰⁵ Capítulo 3: "A Vida Económica-Social"; Capítulo 4: "A Comunidade Política"; Capítulo 5: "A Paz e a Comunidade dos Povos".

⁴⁰⁶ Ver CUADRON, Antonio, *Manual de Doutrina Social de la Iglesia*, pp. 46-47.

⁴⁰⁷ Ver JOÃO PAULO II, S.R.S., nº 6-7.

possível a realização de um “humanismo total”, superiormente orientado pelos valores espirituais⁴⁰⁸.

No seguimento imediato da encíclica *Populorum Progressio*, surge, em 15 de Agosto de 1967, um documento precioso neste campo: uma carta publicada por um grupo de bispos, entre os quais se destaca D. Hélder da Câmara, intitulada ‘Mensagens de alguns bispos do Terceiro mundo’⁴⁰⁹.

Neste documento reflecte-se sobre temas muito caros à TL, como sejam a revolução; a conversão e atenção à dimensão integral do homem; a relação entre a Igreja e o poder temporal; a fidelidade ao povo; a justiça social e repartição universal dos bens de modo mais equitativo; uma reflexão acerca da natureza dos sistemas opressivos, desde o extremo do colectivismo ao capitalismo desenfreado; e o desígnio de uma ‘humanidade nova’.

Em geral, quer na forma quer no conteúdo, este documento destaca-se pela sua moderação e equilíbrio, em contraposição às posições mais radicalizadas que irão posteriormente ser assumidas pelos principais teólogos da libertação, entre os quais o próprio Gustavo Gutiérrez, pelo menos na fase inicial da sua carreira.

No concernente às revoluções, por exemplo, este documento reconhece que, por vezes, a ruptura com um sistema que já não garanta o bem comum se justifica. Mas logo alerta que, por vezes, as revoluções, por via das ideologias políticas que as animam, podem ter graves consequências, geradoras de novas injustiças: “O ateísmo e o colectivismo aos quais alguns movimentos sociais crêem dever ligar-se, são graves perigos para a humanidade”⁴¹⁰.

No mesmo sentido, após se denunciarem os abusos do feudalismo, do capitalismo e do imperialismo, não se deixa de dizer que: “Esses sistemas desumanos produziram outros opressores, que, desejando libertar os povos, oprimem as pessoas, quando caem no colectivismo totalitário e na perseguição religiosa”⁴¹¹. Ora, esta clara distância em relação a regimes políticos devedores do marxismo nem sempre se verificou no campo da TL, conforme teremos oportunidade de verificar.

No que respeita à carta apostólica *Octogesima Adveniens*, aqui, uma vez mais, encontramos-nos perante uma comemoração da célebre encíclica de Leão XIII,

⁴⁰⁸ Cf. PAULO VI, *P.P.*, nº 42. Consequentemente, Paulo VI irá instituir, em 1967, a Comissão Pontifícia ‘*Justitia et Pax*’.

⁴⁰⁹ Ver CÂMARA, Hélder [et al.], ‘Messages de quelques évêques du Tiers-monde’. In *La Documentation Catholique*, 1899-1906.

⁴¹⁰ Cf. *Ibidem*, nº3. Tradução nossa.

⁴¹¹ Cf. *Ibidem*, nº14. Tradução nossa.

concretamente no octogésimo aniversário da encíclica *Rerum Novarum*. De um ponto de vista formal, é de assinalar que se trata de uma carta apostólica dirigida ao Cardeal Maurício Roy, presidente da Comissão Pontifícia ‘Justiça e Paz’, o que não deixa de ser um género documental inovador na história do magistério social da Igreja.

Conforme nos diz o Conselho Pontifício ‘Justiça e Paz’, no seu compêndio já atrás citado, nesta carta o Papa reflecte sobre a sociedade pós-industrial, com todos os seus complexos problemas, salientando a insuficiência das ideologias para responder aos desafios da urbanização, da condição juvenil, da condição da mulher, do desemprego, das discriminações, da emigração, do crescimento demográfico, do influxo dos meios de comunicação social, e, ainda, de modo inovador, do meio ambiente⁴¹².

Gostaríamos ainda de sublinhar, que, nesta carta apostólica, se respondem a duas questões colocadas pela TL: a essência do magistério social da Igreja e a postura dos cristãos perante os sistemas político-ideológicos.

Finalmente, chegamos ao profícuo Magistério social de João Paulo II, sem dúvida enriquecido pela sua própria experiência de vida. Efectivamente, João Paulo II dedicou-se muito a estas questões e as suas três encíclicas sociais assim o confirmam.

A encíclica *Laborem Exercens*, de 14 de Setembro de 1981⁴¹³, foi a primeira encíclica social do Papa João Paulo II. Uma vez mais encontramos-nos perante uma data comemorativa da encíclica *Rerum Novarum*, concretamente os 90 anos sobre a publicação da encíclica de Leão XIII. Esta encíclica é dedicada ao trabalho, enquanto bem fundamental para a pessoa, factor primário da actividade económica e ponto nuclear de toda a questão social.

Neste documento o Papa ratifica a confiança na DSI, como carta de orientação dos cristãos perante os grandes sistemas económicos do mundo. Trata também das relações entre o capital e o trabalho, concluindo que o capital é fruto do trabalho. As relações entre política e organização sindical também são profundamente analisadas, assim como o conceito de salário familiar, o trabalho das mães de família, e, ainda, a espiritualidade do trabalho.

No que concerne às relações entre trabalho e capital, em particular, é de sublinhar a preeminência incontestável que o trabalho deverá ter sobre o capital. No nº 7 da encíclica *Laborem Exercens* denuncia-se claramente a ideia do trabalho como uma

⁴¹² Ver CONSELHO PONTIFÍCIO ‘JUSTIÇA E PAZ’, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, p. 80.

⁴¹³ Esta encíclica era para ter sido publicada a 15 de Maio do mesmo ano, mas foi atrasada em quatro meses em virtude do atentado que o Papa João Paulo II sofreu no dia 13 de Maio desse ano, na praça de S. Pedro.

mercadoria mais, entre outras, decorrente das correntes de pensamento materialista e economicista, quando, “o primeiro fundamento do trabalho é o mesmo homem, seu sujeito”⁴¹⁴. E, mais adiante, no nº12 desta encíclica, é afirmado que: “É preciso frisar e pôr em relevo o primado do homem no processo de produção, o primado do homem em relação às coisas. Tudo aquilo que está contido no conceito de ‘capital’, no sentido restrito do termo, é somente um conjunto de coisas”⁴¹⁵.

A segunda encíclica social do Papa João Paulo II foi a encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, de 30 de Dezembro de 1987. Esta encíclica visa, por uma parte, comemorar o vigésimo aniversário da encíclica *Populorum Progressio*, de Paulo VI, e, por outra parte, relançar a DSI. O tema do desenvolvimento será central neste documento, sublinhando-se dois dados fundamentais: “(...) por um lado, a situação dramática do mundo contemporâneo, sob o aspecto do desenvolvimento que falta no Terceiro Mundo, e, por outro lado, o sentido, as condições e as exigências dum desenvolvimento digno do homem”⁴¹⁶. O verdadeiro desenvolvimento tem, pois, uma dimensão moral. Por sua vez, a paz é definida como o fruto da solidariedade⁴¹⁷.

Finalmente, uma breve referência à encíclica *Centesimus Annus*, de 1 de Maio de 1991, no centésimo aniversário da encíclica ‘*Rerum Novarum*’. Diga-se, a propósito, que, devido à efeméride, João Paulo II declarou ainda o ano de 1991 como ‘Ano da Doutrina Social da Igreja’.

Neste documento, o Papa, a partir do princípio da solidariedade, traça uma linha de continuidade com o Magistério social dos seus antecessores:

“O princípio, que hoje designamos da solidariedade (...) várias vezes Leão XIII o enuncia, com o nome ‘amizade’ (...) desde Pio XI é designado pela expressão mais significativa ‘caridade social’, enquanto Paulo VI, ampliando o conceito na linha das múltiplas dimensões actuais da questão social, falava de ‘civilização do amor’ ”⁴¹⁸.

⁴¹⁴ Cf. *L.E.* nº6.

⁴¹⁵ Muitos anos mais tarde, em 12 de Junho de 2010, numa intervenção dirigida ao Banco de Desenvolvimento do Conselho da Europa, Bento XVI irá afirmar que: “O homem é o único e verdadeiro capital a salvar” (Cf. *L'Osservatore Romano*, Edição Semanal em Português, Ano XLI, N.25 (2.113) – 19 Junho 2010 (1-16), p.3).

⁴¹⁶ Cf. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *Orientações para o Estudo e o Ensino da Doutrina Social da Igreja na Formação Sacerdotal*, nº26.

⁴¹⁷ Ver JOÃO PAULO II, *S.R.S.*, nº 39.

⁴¹⁸ Cf. *Idem*, *C.A.*, nº 10.

Nesta encíclica, entre outros pontos, o Papa comenta a derrocada dos regimes marxistas-leninistas na Europa, por ocasião da queda do muro de Berlim em 1989. João Paulo II expõe a sua convicção de que os regimes comunistas caíram pela sua violação sistemática dos direitos humanos, pelo seu ateísmo intrínseco e pela sua ineficiência económica⁴¹⁹. A democracia e a economia livres são, pois, vistas a uma luz positiva, mas sempre no quadro de uma indispensável solidariedade social.

1.3. A Carta Encíclica *Caritas in Veritate*, do Papa Bento XVI

“A caridade na verdade, que Jesus Cristo testemunhou com a sua vida terrena e, sobretudo, com a sua morte e ressurreição, é a força propulsora principal para o verdadeiro desenvolvimento de cada pessoa e da humanidade inteira”⁴²⁰.

É desta forma que Bento XVI dá início à sua encíclica social. Do amor – força de compromisso e de entrega generosa -, cuja fonte última é o próprio Deus, aliado à autenticidade e transparência da palavra evangélica, resulta, inexoravelmente, o bem comum dos povos e um desenvolvimento, humano e social, justo e pacífico. Podemos resumir assim a mensagem de fundo veiculada por esta encíclica.

Este documento surge no rescaldo de uma gravíssima crise económico-financeira que teve a sua origem no desmoronamento de um sistema financeiro híper complexo e crescentemente abstrato, baseado numa economia a crédito, que se comprazia a si própria, nas suas especulações, cada vez mais desligado da economia real. Era o resultado da ambição insaciável pelo lucro e da escravidão do homem à economia⁴²¹. Ora, precisamente, na senda de restabelecer uma sociedade e um mundo em que é a economia que está ao serviço do homem e não o contrário, bem como assegurar um desenvolvimento humano pleno, é que o Papa escreve esta encíclica.

A caridade – via mestra da DSI – implica uma acção global fundada na justiça, no bem comum e na verdade. A este propósito, vale a pena escutar as palavras de Bento XVI:

⁴¹⁹ Ver CUADRON, Antonio, *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, p. 53.

⁴²⁰ Cf. BENTO XVI, *C.V.*, nº 1.

⁴²¹ “O objectivo do lucro, quando mal produzido e sem ter como fim último o bem comum, arrisca-se a destruir a riqueza e a criar pobreza.” (Cf. BENTO XVI, *C.V.*, nº 21).

“Sem verdade, cai-se numa visão empirista e céptica da vida, incapaz de se elevar acima da acção, porque não está interessada em identificar os valores – às vezes nem sequer significados – pelos quais julgá-la e orientá-la. A fidelidade ao homem exige a fidelidade à verdade, a única que é garantia de liberdade (cf. *Jo* 8,32) e da possibilidade de um desenvolvimento humano integral”⁴²².

O Papa emérito apela, pois, à adopção, por parte do poder temporal, dos valores e princípios humanos e cristãos fundamentais. Só no seu respeito e consideração é que se pode evitar o ciclo vicioso da injustiça e da opressão, assim como promover um desenvolvimento global da pessoa humana, em todas as suas dimensões.

No capítulo I da encíclica⁴²³, Bento XVI recorda a visão articulada que Paulo VI tinha do desenvolvimento. Com o termo ‘desenvolvimento’, Paulo VI quis indicar, antes de mais, o objectivo de fazer sair os povos da fome, da miséria, das doenças endémicas e do analfabetismo crónico. Para o verdadeiro desenvolvimento imponha-se, pois, do ponto de vista económico, a participação activa e em condições de igualdade de todos os povos no processo económico internacional; do ponto de vista social, a sua evolução para sociedades instruídas e solidárias; e, do ponto de vista político, a consolidação de regimes democráticos capazes de assegurar a liberdade e a paz.

No capítulo II da encíclica⁴²⁴, o Papa emérito começa por reconhecer como eram fundadas as preocupações da Igreja acerca das capacidades do homem meramente ‘tecnológico’ para prosseguir o desenvolvimento humano e social verdadeiramente justo e solidário. Para este fim, Bento XVI conclui que o progresso económico e tecnológico revela-se manifestamente insuficiente. Por isso, afirma que “O primeiro capital a preservar e valorizar é o homem, a pessoa, na sua integridade”⁴²⁵.

O Papa emérito reconhece que o desenvolvimento dos países emergentes⁴²⁶ tirou da miséria milhões de pessoas e tornou esses países em actores eficazes da política internacional, mas não deixa de chamar a atenção para as graves disfunções que afectam o mundo actual⁴²⁷.

⁴²² Cf. BENTO XVI, *C.V.*, nº 9.

⁴²³ Capítulo I: “A Mensagem da *Populorum Progressio*”.

⁴²⁴ Capítulo II: “O Desenvolvimento Humano do nosso Tempo”.

⁴²⁵ Cf. BENTO XVI, *C.V.*, nº 25.

⁴²⁶ O Papa não o diz expressamente, mas o contexto leva a crer que estará a pensar nos países conhecidos na imprensa internacional como ‘BRIC’ (Brasil, Rússia, Índia e China). A sigla ‘BRIC’ foi cunhada por um economista da Goldman Sachs, Jim O’Neill, em 2001. Mais tarde, a África do Sul associou-se a este grupo, que agora, em consequência, se designa por ‘BRICS’.

⁴²⁷ O Papa dá-nos alguns exemplos: “As forças técnicas em campo, as inter-relações a nível mundial, os efeitos deletérios sobre a economia real de uma actividade financeira mal utilizada e maioritariamente

Bento XVI refere ainda as pressões sobre os sistemas de segurança social públicos e alerta para os problemas ligados à mobilidade social, como a precariedade e a instabilidade laboral, que se reflectem muito negativamente ao nível familiar e pessoal. Recomenda ainda a consciência solidária que considere a alimentação e o acesso à água como direitos universais de todos os seres humanos, sem distinções nem discriminações.

Ainda no contexto geral do desenvolvimento (autêntico) dos povos, releva a importância do direito à vida, o direito à liberdade religiosa e o acesso ao trabalho. O Papa apela ainda à convergência entre ciência económica e ponderação moral, quando diz que os custos humanos são também sempre custos económicos. A ética social não é, pois, um obstáculo ao desenvolvimento económico, antes garante este último de modo sustentado e equilibrado, para benefício da generalidade da sociedade.

No que concerne ao capítulo III⁴²⁸, constatamos que Bento XVI procura recuperar a noção da experiência do ‘dom’. Efectivamente, a verdade e a caridade são dons que nos chegam de Deus. O homem nunca é totalmente auto-suficiente, ao contrário do que por vezes, ilusoriamente, se possa pensar. O princípio da gratuidade é expressão da fraternidade e da solidariedade. Por sua vez, a noção de dom impele à partilha, à comunhão e à entrega generosa, na pegada evangélica.

Reforçando a convergência entre economia e moral social, que atrás já tivemos ocasião de mencionar, o Papa afirma que é do interesse económico geral fazer os pobres saírem da sua condição de miséria.

Também a gestão empresarial deverá ter em linha de conta todos os agentes envolvidos – os trabalhadores, os clientes, os fornecedores, a comunidade de referência – e não só os accionistas.

Há ainda uma referência ao papel do Estado de Direito e das suas instituições, enquanto esteio fundamental para garantir um desenvolvimento equilibrado.

Bento XVI alerta, por fim, acerca de alguns aspectos referentes à globalização. Segundo diz, este fenómeno não se reduz a um processo socioeconómico. Existem outras dimensões da globalização que não devem ser esquecidas:

especulativa, os imponentes fluxos migratórios, com frequência provocados e depois não geridos adequadamente, a exploração desregrada dos recursos da terra...” (Cf. BENTO XVI, *C, V*, nº 21).

⁴²⁸ Capítulo III: “Fraternidade, Desenvolvimento Económico e Sociedade Civil”.

“A verdade da globalização enquanto processo e o seu critério ético fundamental provêm da unidade da família humana e do seu desenvolvimento no bem. Por isso, é preciso empenhar-se sem cessar por favorecer uma orientação cultural personalista e comunitária, aberta à transcendência, do processo de integração mundial”⁴²⁹.

No capítulo IV⁴³⁰, o Papa chama a atenção para a contradição a que se assiste entre a reivindicação do “direito ao supérfluo, senão mesmo à transgressão e ao vício” nas sociedades mais industrializadas e as carências básicas com que muitos países se vêem, ainda hoje, confrontados⁴³¹. Também recorda que os direitos pressupõem sempre deveres, sem os quais o seu exercício pode redundar em arbítrio.

Outro tema aqui tratado, bem caro ao actual Papa, diz respeito ao relacionamento do homem com o meio ambiente. Neste capítulo, Bento XVI recorda-nos como é importante recuperar a noção primordial de que a natureza é obra da Criação e, enquanto tal, deve ser respeitada e utilizada com moderação. A este propósito, não deixa de lamentar alguns estilos de vida hedonistas e consumistas que delapidam desproporcionadamente os recursos naturais. Enfim, em última análise, o respeito pelo próprio homem passa também pelo respeito da natureza.

No capítulo V⁴³², Bento XVI fala da solidão como uma das pobreza mais profundas que aflige o homem de hoje. Efectivamente, a solidão implica um grave condicionamento à capacidade inscrita em todo o ser humano de dar e de receber amor. Há que cultivar o sentido fraternal de que pertencemos todos à mesma família humana. Curiosamente, este sentimento até está hoje particularmente facilitado por via do fenómeno da globalização, com os seus múltiplos canais de comunicação e a acessibilidade das redes sociais, mas, infelizmente, raras vezes se concretiza. A relação com Deus e com os outros é o caminho para realizar a colaboração da família humana mais alargada.

A partir daqui, Bento XVI lança um apelo à cooperação no desenvolvimento, não apenas no domínio económico, mas também no que concerne à cooperação humana e cultural. E aqui seria importante que as sociedades tecnologicamente mais avançadas se despissem do complexo de superioridade cultural, pois com todas as culturas se aprende e se enriquece o património humano e cultural mundial, ao menos no que toca

⁴²⁹ Cf. BENTO XVI, *C.V.*, nº 42.

⁴³⁰ Capítulo IV: “Desenvolvimento dos Povos, Direitos e Deveres, Ambiente”.

⁴³¹ Cf. BENTO XVI, *C.V.*, nº 43.

⁴³² Capítulo V: “A Colaboração da Família Humana”.

às tradições verdadeiramente humanas e que espelhem a sabedoria ética da humanidade⁴³³.

O Papa também menciona a importância do diálogo religioso a partir da busca comum de Deus, da verdade e do bem.

Alude-se ainda, nesta encíclica, à necessidade crescente do acesso à educação e ao fenómeno das migrações, do turismo internacional, da pobreza e do desemprego, e dos direitos dos trabalhadores.

Finalmente, apela-se a uma reforma da ONU e de toda a arquitectura económica e financeira internacional, por forma a que seja possível uma real concretização do conceito de ‘família de nações’. Só assim se poderá concretizar um autêntico desenvolvimento humano, de modo integral e inspirado nos valores da caridade na verdade.

No derradeiro capítulo da encíclica⁴³⁴, o tema do desenvolvimento dos povos e a técnica surge como a nova ‘questão social’. Reconhece-se que o problema do desenvolvimento está estreitamente unido com o progresso tecnológico. A técnica, efectivamente, “insere-se no mandato de ‘cultivar e guardar a terra’ (*Gn 2,15*)”⁴³⁵. Mas o homem não se pode reduzir a esta dimensão.

Sem um apurado sentido de responsabilidade moral, facilmente o homem pode ser tentado a abusar da técnica. Infelizmente, são vários os exemplos a este nível⁴³⁶. A razão, que sustém a técnica, não deverá virar as costas à fé, sob pena de se perder na ilusão da própria onipotência⁴³⁷.

Assim se conclui, sem prejuízo da importância (relativa) da técnica, que não há desenvolvimento pleno, nem bem comum universal, sem acautelar o bem espiritual e moral das pessoas.

⁴³³ O Papa Bento XVI faz coincidir a ‘sabedoria ética da humanidade’ com a ‘lei natural’.

⁴³⁴ Capítulo VI: “O Desenvolvimento dos Povos e a Técnica”.

⁴³⁵ Cf. BENTO XVI, *C.V.*, nº 69.

⁴³⁶ Desde o armamento super sofisticado, passando por formas inventivas de exploração do homem, manipulação dos media, até às questões candentes da bioética.

⁴³⁷ Mas, como bem alerta Bento XVI, nem tão-pouco se deverá cair no fideísmo, desligado da razão, pois aí corre-se o risco do alheamento da vida concreta das pessoas.

1.4. A Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, do Papa Francisco

A exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, do Papa Francisco, constitui um verdadeiro texto programático de todo o seu pontificado. Publicada no dia 24 de Novembro de 2013, no encerramento do Ano da Fé, surgiu no seguimento do Sínodo dos Bispos, reunidos em Roma, na XIII Assembleia Geral Ordinária, dedicada ao tema ‘A Nova Evangelização para a transmissão da fé cristã’, que se realizou entre 7-28 de Outubro de 2012.

Trata-se de uma exortação eminentemente pastoral, é certo, mas com um marcado cunho social, daí a sua inclusão neste capítulo. Isto apesar do Papa Francisco afirmar, no nº 184 desta exortação, que não se trata de um documento social. Mas o facto é que tem inegável interesse nesta matéria. O facto de existir nesse documento todo um capítulo dedicado à dimensão social do Evangelho – onde se fala de compromisso social, da inclusão social dos pobres, do bem comum e da paz social - fala por si.

Este documento estabelece ainda quatro princípios orientadores do magistério do Papa Francisco: 1 – A realidade é mais importante que a ideia; 2 – O todo é superior à parte; 3 – O tempo é superior ao espaço; 4 – A unidade prevalece sobre o conflito⁴³⁸. Não iremos desenvolver especificamente este tema aqui, mas não deixaremos de tê-los em consideração mais adiante, a propósito da actualidade de alguns temas da TL.

A exortação *Evangelii Gaudium*, após um exórdio acerca da profunda alegria ínsita à evangelização, divide-se em cinco capítulos: I – A transformação missionária da Igreja; II – Na crise do compromisso missionário; III – O anúncio do Evangelho; IV – A dimensão social do Evangelho; V – Evangelizadores com espírito.

Tendo em atenção o nosso tema de fundo, iremos concentrar a nossa atenção na primeira parte do capítulo II e no capítulo IV, onde analisaremos algumas coincidências com a teologia de Gustavo Gutiérrez, mas também algumas dimensões onde se manifesta alguma distância e diferença.

Na primeira parte do capítulo II (‘Na crise do compromisso missionário’), o Papa Francisco exorta ao discernimento evangélico, partindo da análise dos ‘sinais dos tempos’, numa época com algumas realidades e situações criadoras de especiais dificuldades ao esforço de evangelização. Sem prejuízo de reconhecer grandes progressos no âmbito da saúde, da educação e do bem-estar, o Papa Francisco lamenta a

⁴³⁸ Ver FRANCISCO, E.G. nº221.

precariedade, a incerteza e o desespero em que hoje muitos milhões de pessoas vivem, labutando duramente para seguir vivendo, contudo, com pouca dignidade, sujeita a um sistema cujo poder se encontra difuso num conglomerado de conhecimento e informação, sem rosto visível⁴³⁹.

A partir daqui, o Papa Francisco irá manifestar-se frontalmente contra uma economia de exclusão, que tem o dinheiro por deus, e que está na origem de desigualdades sociais geradoras de violência, fazendo-se eco, não só da tradição da acção social da Igreja, como também de algumas preocupações de primeira hora de Gutiérrez e da escola da libertação⁴⁴⁰.

“Esta economia mata” (*E.G. n.º53*). Esta expressão é evocativa da pregação de Las Casas, da qual Gustavo Gutiérrez se faz eco em tantas ocasiões, quando o ilustre missionário quinhentista denunciava o nexo causal entre a cobiça e a busca desenfreada pelo ouro, por parte dos colonos espanhóis, com a morte precoce e injusta dos índios da América espanhola. Na base desta crítica está a ideologia duma economia que não privilegia a pessoa humana, mas a competição desenfreada e o império do mais forte. Trata-se de um regime em que há vencedores (poucos) e vencidos (muitos). Estes últimos são excluídos das vantagens económicas e sociais proporcionadas pelo sistema.

Por isso, escutamos o Papa Francisco denunciar uma mentalidade que usa o ser humano como um bem de consumo descartável: primeiro usa-se, depois, quando já não serve, deita-se fora. Os excluídos são os ‘resíduos’, as ‘sobras’ do sistema⁴⁴¹. Como não recordar aqui, a este propósito, uma das definições de Gutiérrez acerca dos pobres, quando diz que: “O pobre é o subproduto do sistema em que vivemos e pelo qual somos responsáveis. É o marginalizado no nosso mundo social e cultural”⁴⁴².

Denunciando a ingenuidade de quem se fia apenas numa hipotética bondade daqueles que detêm o poder económico e nos mecanismos quase-divinos do mercado, o Papa lamenta a irrupção de uma verdadeira “globalização da indiferença”, de quem se auto-desresponsabiliza como se nada tivesse que ver com o assunto⁴⁴³.

Seguidamente, o Papa Francisco denuncia a idolatria do dinheiro que, além de alienar, governa em vez de servir⁴⁴⁴. Esta situação é sintoma de uma crise antropológica

⁴³⁹ Ver *Ibidem*, n.º52.

⁴⁴⁰ Ver *Ibidem*, n.º53-60.

⁴⁴¹ Ver *Ibidem*, n.º52.

⁴⁴² Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Práxis, Política e Fé Cristã*, p. 9.

⁴⁴³ Ver FRANCISCO, *E.G. n.º54*.

⁴⁴⁴ Ver *Ibidem*, n.º 55-58. O Papa Francisco fala numa “nova idolatria do dinheiro” (ver epígrafe dos nn.55-56 deste documento). No fundo, é mais ‘velha’ que ‘nova’, simplesmente com outra roupagem.

profunda, que privilegia o ídolo (dinheiro) em detrimento do ser humano. Este último, em muitas situações, é reduzido à sua dimensão de consumidor económico. A ética personalista e a concepção de Deus, por sua vez, são rejeitadas, porquanto relativizam o poder e o dinheiro, e se encontram fora das categorias do mercado.

Outro problema grave apontado pelo Papa, prende-se com a desigualdade social crescente e a violência que essa situação engendra. Trata-se de um tema muito abordado pelos teólogos da libertação, ainda que, como veremos mais adiante, o Papa adopte uma postura de diálogo social para ultrapassar este problema e não uma postura de ruptura revolucionária-socialista e nivelamento social igualitário, conforme defendido por Gutiérrez, pelo menos numa primeira fase da sua carreira.

O Papa Francisco, neste contexto, lamenta a falta de igualdade de oportunidades, a injustiça do sistema económico prevalecente e a exclusão social que engendra, como factores que podem promover a reacção violenta da massa dos excluídos. Por sua vez, a corrupção, profundamente enraizada em muitos países, apenas agudiza o problema⁴⁴⁵.

Conforme acima se disse, outro capítulo particularmente relevante da exortação apostólica *Evangelii Gaudium* diz respeito à dimensão social da evangelização (capítulo IV), uma questão nuclear na teologia de Gutiérrez. A este respeito, o Papa é claro ao afirmar que a vida comunitária e o compromisso social encontram-se no centro da mensagem evangélica, pela via mestra da caridade⁴⁴⁶.

Conforme nos diz: “A aceitação do primeiro anúncio, que convida a deixar-se amar por Deus e a amá-lo com o amor que Ele mesmo nos comunica, provoca na vida da pessoa e nas suas acções uma primeira e fundamental reacção: desejar, procurar e levar a peito o bem dos outros”⁴⁴⁷. Amor a Deus implica, pois, a criação activa de laços de fraternidade, solidariedade e justiça com os nossos irmãos. É este o Reino que Jesus nos convida a instaurar. Por isso, tanto o anúncio como a experiência cristã têm sempre, necessariamente, consequências sociais.

Aludindo aos grandes princípios da DSI, o Papa Francisco apela a que estes não permaneçam como meras generalizações abstratas e distantes, mas que interpelem concretamente a vida dos fiéis⁴⁴⁸. No ponto seguinte, veremos como uma das preocupações expressas por Gutiérrez, em relação à DSI, é que esta não fosse mais

⁴⁴⁵ Ver *Ibidem*, nº 59-60.

⁴⁴⁶ Ver *Ibidem*, nº 177-185.

⁴⁴⁷ Cf. *Ibidem*, nº 78.

⁴⁴⁸ Ver *Ibidem*, nº 182.

prática e eficaz. Para ele, uma fé autêntica deve comportar sempre o desejo de transformar o mundo. Por isso, a Igreja não deve ficar à margem da luta pela justiça.

Outro tema muito importante referido pelo Papa Francisco, e que é tão caro a Gutiérrez, diz respeito à inclusão social dos pobres. A este respeito, os paralelismos são muito estreitos, conforme se depreende da seguinte afirmação: “Cada cristão e cada comunidade são chamados a ser instrumentos de Deus ao serviço da libertação e promoção dos pobres, para que possam integrar-se plenamente na sociedade”⁴⁴⁹.

Retomando o tema bíblico do ‘clamor dos pobres’ pela justiça e pela dignidade, o Papa Francisco apela à “cooperação para resolver as causas estruturais da pobreza” e a um entendimento mais profundo da palavra ‘solidariedade’, que não deverá ser (mal) interpretado, como mero gesto esporádico de generosidade, mas antes como supondo a “criação de uma nova mentalidade que pense em termos de comunidade, de prioridade da vida de todos sobre a apropriação dos bens por parte de alguns”⁴⁵⁰. Aqui se espelha bem a prioridade que o bem comum deverá ter sobre a propriedade privada. Esta última é reconhecida, com certeza, mas a sua função social e o destino universal dos bens são descritos como realidades preeminentes⁴⁵¹.

Recordando o apelo dos Apóstolos a Paulo, quando se encontraram em Jerusalém, para que este não se esquecesse dos pobres (*Gl 2,10*), o Papa Francisco retoma o tema do princípio da opção preferencial pelos pobres – que a TL (re)introduziu no discurso da Igreja –, falando com clareza na “opção pelos últimos, por aqueles que a sociedade descarta e lança fora”⁴⁵².

Os números 197-201 da *Evangelii Gaudium* são, de resto, dedicados ao lugar privilegiado dos pobres aos olhos de Deus. Para o Papa, a opção pelos pobres é sobretudo uma categoria teológica, mais que uma categoria social, cultural, política ou filosófica. Uma opção que está presente na Tradição da Igreja, desde o primeiro momento, com o relevo dado à prática da caridade, e que está implícita na própria fé cristológica num Deus que se fez pobre no meio de nós.

Não deixa também de ser curioso o paralelo com a TL, quando o Papa utiliza a expressão ‘alienação’, para se referir ao consumismo e a determinadas formas de

⁴⁴⁹ Cf. *Ibidem*, n.º 187.

⁴⁵⁰ Cf. *Ibidem*, n.º 188.

⁴⁵¹ Ver *Ibidem*, n.º 189.

⁴⁵² Cf. *Ibidem*, n.º 195.

organização social e económicas, de resto, na pegada de uma observação do Papa João Paulo II, no mesmo sentido⁴⁵³.

Entre os números 202-208 da exortação apostólica, o Papa volta a insistir na necessidade de se ir à raiz dos problemas da pobreza mundial, às suas causas estruturais. E, entre estas, identifica claramente três: a autonomia absoluta dos mercados, a especulação financeira e a desigualdade social⁴⁵⁴.

Como forma de enfrentar esta situação, o Papa Francisco faz algumas propostas, ao nível dos princípios, convidando os agentes políticos mundiais a estruturarem a política económica com base no reconhecimento da dignidade humana - e desde logo dos mais fracos e marginalizados -, no sentido do bem comum, numa distribuição dos bens mais equitativa e na defesa do trabalho⁴⁵⁵. Poderíamos acrescentar, em jeito de pergunta: porque é que a economia mundial anda normalmente alheada do bem comum social, como se este fosse um empecilho para a primeira? Se a economia visa o serviço do homem, economia e sentido do bem comum não deveriam andar a par e passo?

Dum modo surpreendente – porque, de facto, poucas se vezes se ouve falar disto... -, Francisco lança o desafio para que o princípio da caridade não se reduza ao âmbito das ‘micro-relações’ - amizades, família, pequenos grupos -, mas que seja tido em conta também ao nível das ‘macro-relações’, v.g., ao nível dos relacionamentos sociais, económicos e políticos⁴⁵⁶.

Também não deixa de ser significativo que, no âmbito do tema da inclusão social dos pobres, o Papa fale explicitamente no direito à vida dos nascituros⁴⁵⁷. Trata-se de um tema incómodo, do qual poucos hoje falam – nomeadamente dentro da própria Igreja - mas que continua a ser uma ferida aberta, lancinante e por sarar.

Se adoptarmos a perspectiva de Gutiérrez que descreve o pobre como o insignificante, o invisível aos olhos da sociedade, a ‘não-pessoa’, então o nascituro não pode deixar de ser encarado como o mais pobre dos pobres. Sendo certo que o direito à vida constitui um tema com a sua autonomia própria, não se percebe, contudo, porque é que também não está expressamente presente entre as preocupações da ‘Justiça e Paz’. Desta questão ocupar-nos-emos, com maior pormenor, no capítulo II, quarta parte, deste trabalho.

⁴⁵³ Ver *Ibidem*, nº196. Neste número, o Papa Francisco cita o Papa João Paulo II, concretamente a encíclica *C.A.*, nº41.

⁴⁵⁴ Ver *Ibidem*, nº202.

⁴⁵⁵ Ver *Ibidem*, nº203-204.

⁴⁵⁶ Ver *Ibidem*, nº205.

⁴⁵⁷ Ver *Ibidem*, nº213-214.

Falando da paz social, fica claro que este desiderato só se alcança com diálogo e justiça, devendo ser assumido como um caminho a percorrer com um marcado sentido do bem comum e consequente superação do individualismo e da conflituosidade social, sem esquecer as particulares responsabilidades dos Estados nacionais⁴⁵⁸.

Falando de paz social, o Papa Francisco não pensa apenas a nível de uma dada sociedade nacional, mas a nível global. Por isso, dará também um relevo importante ao diálogo entre a fé, a razão e as ciências, assim como ao diálogo ecuménico e ao diálogo inter-religioso⁴⁵⁹.

Mas, se é certo que observamos muitos paralelismos nesta exortação apostólica entre o pensamento de Gutiérrez e o pensamento social do Papa Francisco, também convém sublinhar que o Papa insiste que a unidade deverá prevalecer sobre o conflito⁴⁶⁰. Trata-se de uma abordagem que difere da linha tradicional da TL, que afirmava a necessidade da Igreja tomar partido a favor dum grupo social contra outro, envolvendo-se activamente na luta de classes, termo este que foi mais tarde substituído por Gutiérrez, que passou a se lhe referir, de modo mais neutro, como ‘conflito social’.

O Papa Francisco é claro ao afirmar que o conflito não pode ser ignorado ou dissimulado. Efectivamente, a realidade não desaparece pelo facto de nos recusarmos a encará-la. Mas também é muito claro quando alerta contra o risco daqueles que entram de tal modo no conflito e se deixam envolver nele, que não são mais capazes de sair dele, projectando as suas tensões e divisões interiores na sociedade e nas suas instituições.

A proposta que o Papa faz vai no sentido de se encarar realisticamente a realidade do conflito, mas no sentido da sua transformação numa realidade diferente, por via da solidariedade e do reconhecimento da dignidade intrínseca de cada ser humano, da dignidade do outro. Essa realidade diferente consiste numa ‘comunhão nas diferenças’, onde se gera a síntese de uma nova vida⁴⁶¹.

Este é o trabalho evangélico a que somos convidados pelas Bem-aventuranças – “Felizes os pacificadores” (*Mt 5, 9*) – e torna-se possível em Cristo, porque o Senhor venceu o mundo e a sua permanente conflitualidade “pacificando pelo sangue da sua cruz” (*Col 1, 20*). O conflito está, pois, sempre presente na história, mas a reconciliação,

⁴⁵⁸ Ver *Ibidem*, n°218-221 e n°238-241.

⁴⁵⁹ Ver *Ibidem*, n°242-254.

⁴⁶⁰ Ver *Ibidem*, n°226-230.

⁴⁶¹ Ver *Ibidem*, n°228.

em espírito de diálogo e inspirada no modelo cristão, também é sempre possível. Basta deixarmo-nos transformar pela acção do Espírito Santo.

2. *Medellín e Puebla*

Já tivemos ocasião, noutras partes deste trabalho, de chamar a atenção para a importância das conferências Gerais do CELAM, no âmbito do nosso tema. Uma importância que deve ser assinalada em duas perspectivas: por uma parte, estas conferências do CELAM foram as grandes promotoras e impulsionadoras do Concílio Vaticano II no contexto específico da América Latina; por outra parte, funcionaram como um veículo privilegiado de recepção e transmissão de muitos temas da órbita da TL.

As conferências do CELAM começaram no ano de 1955, no seguimento duma proposta do Papa Pio XII nesse sentido. Concretamente, a primeira conferência teve lugar no Rio de Janeiro, no Brasil, entre 25 de Julho e 4 de Agosto desse ano. Seguiram-se outras quatro: em Medellín, na Colômbia, entre 26 de Agosto e 7 de Setembro de 1968; em Puebla de Los Ángeles, no México, entre 27 de Janeiro e 13 de Fevereiro de 1979; em Santo Domingo, na República Dominicana, entre 12-28 de Outubro de 1992; e em Aparecida, no Brasil, entre 13 e 21 de Maio de 2007.

Se a primeira conferência foi convocada pelo Papa Pio XII, as quatro conferências seguintes contaram com a presença da maior autoridade apostólica da Igreja na sua inauguração, o que atesta bem a importância reconhecida pela Igreja universal ao CELAM. Assim, *Medellín*, na sua inauguração, contou com a presença do Papa Paulo VI; *Puebla* e *Santo Domingo*, respectivamente, contaram com a presença do Papa João Paulo II; e, em *Aparecida*, foi o Papa Bento XVI quem presidiu à sua inauguração.

A sede do CELAM encontra-se em Bogotá, na Colômbia, e dele fazem parte vinte e duas conferências episcopais, da América Central à América do Sul, incluindo as Caraíbas e as Antilhas. Por sua vez, estas conferências têm por finalidade (geral) reflectir, em conjunto, sobre os grandes desafios pastorais, missionários e eclesiológicos que se colocam à Igreja da América Latina, assim como acerca das realidades políticas, sociais e económicas deste subcontinente e o posicionamento da Igreja perante as mesmas, fazendo propostas e lançando desafios às diferentes Igrejas locais.

Para fins do nosso tema e da relação com a teologia de Gustavo Gutiérrez, as duas conferências que nos interessam mais são, claramente, as conferências de *Medellín* e de *Puebla*. Por isso, delas vamos ocupar com maior pormenor. Contudo, julgamos oportuno fazer uma breve síntese das restantes conferências.

Assim, verificamos que a conferência do *Rio de Janeiro* se preocupou com o fortalecimento dos laços de fé e bases cristãs na América Latina, sobretudo ao nível da formação, com o apelo a uma renovada evangelização. Houve também uma particular preocupação com a escassez de clero, pelo que se promoveu uma campanha vocacional.

No que concerne à conferência de *Santo Domingo*, há que assinalar, desde logo, a simbologia do local e da data. Efectivamente, no ano de 1992 celebrava-se o quinto centenário da evangelização da América. Quanto ao local escolhido, Santo Domingo foi a capital da antiga Ilha de *La Hispaniola*, primeiro porto de chegada de Cristóvão Colombo ao Novo Mundo⁴⁶².

A grande preocupação desta conferência prendeu-se com a promoção da evangelização, particularmente ao nível da promoção humana e da reconfiguração da cultura cristã na América Latina. Sempre a partir de uma visão cristocêntrica, esta conferência procurou também sublinhar a dimensão da reconciliação e da solidariedade, assim como a devoção mariana na América Latina.

Quanto à conferência de *Aparecida*, de entre as suas conclusões destaca-se a insistência na dimensão missionária de todos os povos da América Latina, em virtude do seu baptismo e na pegada da vida e obra de Jesus Cristo. Nela também se chama a atenção para os desafios dos novos tempos, marcados pela incerteza e pela turbulência política e social, assim como pela difusão de uma cultura afastada e hostil em relação aos valores cristãos. Destaca-se, ainda, uma chamada de atenção para a emergência de variadas ofertas religiosas no subcontinente latino-americano, uma questão candente nos dias de hoje.

Passamos, doravante, à análise das conferências de *Medellín* e *Puebla*, na sua relação com a teologia de Gustavo Gutiérrez. Em atenção à ligação umbilical entre uma e outra conferência, julgamos haver vantagem em tratar as duas em conjunto.

Medellín destaca-se, desde logo, pelo seu contexto histórico-ecclesial. Efectivamente, a conferência de *Medellín*, reunida no ano de 1968, surge no seguimento do Concílio Vaticano II, encerrado três anos antes. É esta conferência que irá adaptar o

⁴⁶² A ilha está hoje dividida entre dois países: o Haiti, com capital em Port-au-Prince; e a República Dominicana, com capital em Santo Domingo.

espírito conciliar à realidade latino-americana, com as suas idiossincrasias próprias. Aliás, o tema da conferência de *Medellín* não deixa margens para dúvidas a este respeito: ‘A Igreja na actual transformação da América Latina, à luz do Concílio’.

Temas conciliares como a valorização dos leigos e uma maior atenção prestada às realidades do mundo, a justiça social e a promoção humana, a reforma litúrgica e a recuperação da importância da Sagrada Escritura na vida dos fiéis, são temas que irão encontrar um eco muito intenso na América Latina. Eco este que deriva, em grande parte, dos problemas estruturais próprios da América Latina, e que, de resto, foram recordados pelo Papa Paulo VI, no seu discurso de abertura dos trabalhos de *Medellín*, onde se destacam, nomeadamente: o subdesenvolvimento endémico da América Latina, fome e miséria, mortalidade infantil, analfabetismo e marginalidade, tensões entre as classes sociais e violência⁴⁶³.

No capítulo da promoção humana, o tema da justiça – um tema muito caro a Gustavo Gutiérrez – é tratado de modo prioritário. A este respeito, os bispos de *Medellín* reflectem sobre as situações de miséria e de grande desigualdade social que se verificam no subcontinente e o escândalo que isso representa. Entre outras causas, denuncia-se a disfuncionalidade de sistemas económicos importados de fora, que não respeitam as idiossincrasias sociais e culturais da América Latina, o que, por sua vez, está na origem de estruturas injustas.

Os bispos latino-americanos apelam ao mandamento do amor nas relações pessoais e sociais, na verdade e liberdade evangélicas, bem como a uma renovada consciência e promoção do sentido do bem comum. A este propósito, a conferência é clara: “Cremos que o amor de Cristo e aos nossos irmãos será, não só a grande força libertadora da injustiça e da opressão, como será a fonte inspiradora da justiça social”⁴⁶⁴.

Ainda neste domínio, denunciam-se os excessos e a cobiça do sistema liberal capitalista, mas também alerta-se contra a tentação marxista, não menos desumanizadora. Apela-se ainda à reorientação das finalidades das empresas de acordo com os princípios do magistério social da Igreja; sublinha-se a importância e

⁴⁶³ Ver CELAM, *Medellín*, ‘Discurso de S.S. Paulo VI na abertura da II Conferência’, in CELAM, *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, p.76.

⁴⁶⁴ Cf. *Ibidem*, ‘Promoção Humana, 1. Justiça II, nº5’, p.89. Tradução nossa.

legitimidade das organizações de trabalhadores; e apela-se à promoção das populações *campesinas* e indígenas⁴⁶⁵.

O tema da paz é outro tópico que é sublinhado de modo particular em *Medellín*. Aqui, também, se podem perceber muitas semelhanças e intersecções com o pensamento de Gustavo Gutiérrez. *Medellín* identifica três situações principais que atentam contra a paz na América Latina: as tensões sociais e o colonialismo interno; as tensões internacionais e o neocolonialismo externo; e as tensões entre os próprios países da América Latina⁴⁶⁶.

No âmbito da primeira situação, *Medellín* chama a atenção para os variados casos de marginalização de natureza socioeconómica, política, cultural e racial, e até religiosa. Lamenta-se que as populações nativas sejam particularmente esquecidas e postas à margem do desenvolvimento. Denuncia-se a opressão de grupos e sectores dominantes da sociedade e a sua insensibilidade em relação à miséria e marginalização de muitos. A utilização ilegítima da força pública apenas para salvaguardar privilégios sociais e o *statu quo*, sob o pretexto vago e abusivo de se prevenirem ‘actos subversivos’ e a difusão do ‘comunismo’, é também denunciada.

Por outro lado, vêem-se com bons olhos a crescente tomada de consciência das situações de injustiça e de violência por parte dos sectores mais oprimidos da sociedade. Este facto é visto positivamente, em termos gerais, mas, como tem o potencial de agravar as tensões sociais, apela-se a um esforço de formação de base que reforme o sistema dominante. Neste aspecto, a posição de Gustavo Gutiérrez, sobretudo no princípio da sua carreira, é bem mais radical, como tivemos ocasião de verificar, pois pretendia a ruptura revolucionária com o sistema prevalecente, como modo mais eficaz de libertação política e social.

Quanto ao neocolonialismo externo de que fala *Medellín*, trata-se, uma vez mais, de um tema também muito tratado por teólogos e sociólogos afectos à TL. E Gustavo Gutiérrez não é excepção, naturalmente.

Medellín denuncia a situação de dependência de muitos países da América Latina em relação a centros de poder económico estrangeiros, donde resulta, com frequência, que os recursos económicos nacionais se encontrem dominados por poderes exteriores, comprometendo-se a soberania ao nível das grandes decisões de política

⁴⁶⁵ Ver *Ibidem*, ‘Promoção Humana, 1. Justiça III, nn.10, 12 e 14’, pp.91-93.

⁴⁶⁶ Ver *Ibidem*, ‘Promoção Humana, 2. Paz I, nn. 1-13’, pp. 97-101.

económica, com grave prejuízo para as populações mais desfavorecidas do subcontinente.

Neste domínio, chama-se ainda a atenção para a distorção crescente do comércio internacional, com os países produtores e exportadores de matérias primas - caso da esmagadora maioria dos países da América Latina da altura - a serem muito prejudicados. A fuga de capitais económicos e humanos para o estrangeiro também é lamentada, enquanto compromete o desenvolvimento e bem-estar interno, assim como a evasão fiscal e o endividamento crescente face ao estrangeiro. São ainda condenados os monopólios internacionais e o “imperialismo internacional do dinheiro”, conforme expressão do Papa Paulo VI⁴⁶⁷.

Por fim, faz-se um alerta acerca das rivalidades e tensões entre os próprios países da América Latina, um fenómeno fundamentalmente histórico-político, na sua origem. O nacionalismo exacerbado de alguns destes países provoca, em não poucas ocasiões, uma corrida ao armamento, um “escândalo intolerável”, quando nessas mesmas sociedades há tanta miséria, inclusivamente fome, e falta de recursos para a formação das pessoas⁴⁶⁸.

Dentro da temática da paz, o problema da ‘violência institucionalizada’ não é esquecido⁴⁶⁹. Esta expressão, conforme também já tivemos oportunidade de ver, será também acolhida por Gustavo Gutiérrez em muitos dos seus textos. Mas, enquanto *Medellín* entende este tipo de violência como uma realidade social, difusa por vários sectores da sociedade e do Estado, parece-nos que Gutiérrez a entende essencialmente como violência perpetrada pelo Estado.

Na visão de *Medellín*, este estado de violência, uma vezes latente, outras vezes efectivo, só poderá ser ultrapassado através de reformas e mudanças estruturais. Por isso, apela-se aos detentores de maior riqueza, influência cultural e poder político que não se oponham à profundas transformações sociais, económicas e políticas, que são urgentes e necessárias.

Reconhecendo embora a justiça das reivindicações de muitos revolucionários e guerrilheiros, lança-se-lhes um apelo para que não ponham a sua esperança na violência, pois esta engendra novas injustiças, novos desequilíbrios e novas ruínas, naquela que

⁴⁶⁷ Cf. PAULO VI, *P.P.*, n.º26.

⁴⁶⁸ A expressão citada é, uma vez mais, do Papa Paulo VI (cf. PAULO VI, *P.P.*, n.º53).

⁴⁶⁹ Ver CELAM, *Medellín*, ‘Promoção Humana, 2. Paz II, n.º 15’, in CELAM, *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, pp.103-104.

constitui uma evocação das palavras de Paulo VI: “não se pode combater um mal real à custa de um mal maior”⁴⁷⁰.

Referindo-se a todos os que sofrem, Paulo VI, num discurso dirigido a neo-presbíteros e neo-diáconos, em Bogotá, a 22 de Agosto de 1968, e que é citado em *Medellín*, dirá: “Seremos capazes de compreender as suas angústias e transformá-las, não em cólera e violência, mas na energia forte e pacífica das obras construtivas”⁴⁷¹.

Em síntese, *Medellín* irá apresentar uma visão cristã da paz. A paz constrói-se e o cristão deve ser um artesão da paz. Mas sem justiça não há paz. A paz é também, enfim, fruto do amor e expressão da real fraternidade entre os homens, segundo o modelo de Cristo⁴⁷².

Outro ponto de grande proximidade entre a teologia de Gustavo Gutiérrez e as conclusões de *Medellín*, e onde com certeza houve uma influência recíproca, prende-se com a questão da libertação dos pobres. Em razão da pobreza desumana dos povos latino-americanos, “um surdo clamor brota de milhões de homens, pedindo aos seus pastores uma libertação que não lhes chega de parte nenhuma”⁴⁷³.

Medellín propugna abertamente por uma Igreja pobre, dotada da coragem profética para denunciar situações de carência inadmissíveis, resultantes da injustiça na distribuição de bens e recursos económicos, que tem no pecado a sua origem última. Esta Igreja pobre deverá, por um lado, pregar e viver a pobreza espiritual, enquanto atitude de infância espiritual e abertura a Deus, e, por outro lado, comprometer-se, ela própria, com a pobreza material, como forma de testemunhar a liberdade espiritual perante os bens materiais e o compromisso de solidariedade com os mais pobres. Esta é uma dimensão da pobreza evangélica que *Medellín* não deixa de sublinhar e ao qual convida todos os membros da Igreja⁴⁷⁴.

O princípio preferencial pelos pobres na actuação pastoral da Igreja, princípio pelo qual Gutiérrez se bateu incansavelmente, transparece claramente em *Medellín*. Citamos dois exemplos, que poderiam ter sido escritos pelo teólogo peruano: “O particular mandato do Senhor de ‘evangelizar os pobres’ deve levar-nos a uma distribuição dos esforços e do pessoal apostólico que dê preferência efectiva aos

⁴⁷⁰ Cf. PAULO VI, *P.P.*, n.º 31.

⁴⁷¹ Cf. CELAM, *Medellín*, ‘Promoção Humana, 2. Paz II, n.º 19’, in CELAM, *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, p.105. *Opin. citada*. Tradução nossa.

⁴⁷² Ver *Ibidem*, ‘Promoção Humana, 2. Paz II, n.º 14’, pp. 101-102.

⁴⁷³ Cf. *Ibidem*, ‘A Igreja visível e as suas estruturas, 14. Pobreza da Igreja I, n.º 2’, pp.103-104. Tradução nossa.

⁴⁷⁴ Ver *Ibidem*, ‘A Igreja visível e as suas estruturas, 14. Pobreza da Igreja II, n.º 5’, p. 191.

sectores mais pobres e necessitados...”⁴⁷⁵. E, mais adiante, “Devemos agudizar a consciência do dever de solidariedade com os pobres, impelidos pela caridade. Esta solidariedade significa fazer nossos os seus problemas e as suas lutas, saber falar por eles”⁴⁷⁶.

A terminar, referência ainda para as CEB, que tanta importância tiveram e ainda têm na vida pastoral e eclesial da América Latina, e que constituem uma clara marca da influência da TL. *Medellín* a elas se refere como o primeiro e fundamental núcleo eclesial, que deverão operar como verdadeiras comunidades de fé, esperança e caridade⁴⁷⁷. Estas comunidades locais, além de constituírem veículos de fixação e integração das bases, deverão ser focos de evangelização e promotoras do desenvolvimento e da promoção humana em geral.

A outra conferência geral do episcopado latino-americano que mais nos interessa, depois de *Medellín*, é sem dúvida a III conferência do CELAM, realizada em Puebla de Los Ángeles, no México, no ano de 1979: a conferência de *Puebla*. Esta conferência reuniu sob o tema da ‘Evangelização no presente e no futuro da América Latina’.

Puebla, globalmente, segue o espírito progressista e profético de *Medellín*, sem prejuízo dos 11 anos que separam as duas conferências gerais. Contudo, e conforme teremos oportunidade de observar, em *Puebla* nota-se uma certa preocupação em relação a alguns excessos e ambiguidades teológicas surgidas na acção pastoral na América Latina a partir do Concílio Vaticano II e da conferência de *Medellín*, em particular.

O texto que ora se cita, retirado da ‘Mensagem aos Povos da América Latina’, dos bispos participantes da conferência de *Puebla*, dá o tom espiritual por que se pautaram os trabalhos desta conferência histórica:

“Queridos irmãos: uma vez mais desejamos declarar que, ao tratar os problemas sociais, económicos e políticos, não o fazemos como especialistas nesta matéria, como cientistas, mas antes em perspectiva pastoral, na qualidade de intérpretes dos nossos povos, confidentes dos seus anseios, especialmente dos mais humildes, que constituem a grande maioria da sociedade latino-americana.

⁴⁷⁵ Cf. *Ibidem*, ‘A Igreja visível e as suas estruturas, 14. Pobreza da Igreja III, nº9’, p. 192. Tradução nossa.

⁴⁷⁶ Cf. *Ibidem*, ‘A Igreja visível e as suas estruturas, 14. Pobreza da Igreja III, nº10’, p. 193. Tradução nossa.

⁴⁷⁷ Ver *Ibidem*, ‘A Igreja visível e as suas estruturas, 15. Pastoral de conjunto III, nn. 1º-12’, pp. 198-199.

Que temos para oferecer-vos? Como Pedro, ante a súplica dirigida pelo paralítico, às portas do Templo, dizemos-vos, ao considerar a magnitude dos desafios estruturais da nossa realidade. Não temos ouro nem prata para vos dar, mas damos-vos o que temos: em nome de Jesus de Nazaré, levantai-vos e andai. E o enfermo levantou-se e proclamou as maravilhas do Senhor.

Aqui, a pobreza de Pedro se faz riqueza e a riqueza de Pedro chama-se Jesus de Nazaré”⁴⁷⁸.

Este texto é remanescente daquelas palavras de João Paulo II, cheias de sabedoria espiritual, proferidas no discurso inaugural do seu Pontificado, quando proclama Jesus Cristo como o grande contributo da Igreja para a salvação do mundo e da humanidade: “Não temais, abri de par em par as portas a Cristo. Abri ao seu poder salvador as portas dos Estados, os sistemas económicos e políticos, os extensos campos da cultura, da civilização e do desenvolvimento”⁴⁷⁹.

Puebla faz referência às grandes personalidades da história da Igreja na América Latina, verdadeiros paladinos do Evangelho da paz, que lutaram pela justiça económica e social, assim como pelos direitos dos índios, entre os quais os dominicanos António Montesinos, Bartolomeu de Las Casas, Rosa de Lima e Martinho de Porres.

Qualquer uma destas personalidades exerceu grande influência em Gutiérrez, ainda que de modo proeminente Bartolomeu de Las Casas. Contudo, *Puebla* reconhece, com pesar, que as profundas desigualdades sociais, a pobreza extrema e a violação dos direitos humanos ainda persistem, em larga escala, em muitos países da América Latina e constituem desafios permanentes à evangelização deste subcontinente⁴⁸⁰.

Aliás, há um reconhecimento claro em *Puebla* que, apesar da sociedade latino-americana ser fundamentalmente de cultura cristã, o certo é que a fé cristã carece de maturidade à hora de escolher critérios e fazer opções por quem de direito. E isto explica, em parte, a existência de estruturas geradoras de injustiça, umas com origem no liberalismo capitalista, outras inspiradas no colectivismo marxista. Nestas situações, a Igreja apela à evangelização dessas estruturas, o que passa pela sua “rápida e profunda transformação”⁴⁸¹.

⁴⁷⁸ Cf. CELAM, *Puebla*, ‘Mensagem aos Povos da América Latina, nº 3’, in CELAM, *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, pp. 254-255. Tradução nossa.

⁴⁷⁹ Cf. *Ibidem*, ‘Mensagem aos Povos da América Latina, nº 3’, p. 255. *Op. citada*. Tradução nossa.

⁴⁸⁰ Ver *Ibidem*, ‘1. Visão pastoral da realidade latino-americana 3.3, nº90’, p. 277.

⁴⁸¹ Ver *Ibidem*, ‘2. Desígnio de Deus sobre a realidade da América Latina III, nn. 437-438’, p. 345.

A superação das ‘estruturas de pecado’ – que Gutiérrez tanto falava – passa, segundo *Puebla*, pela irrupção da verdadeira ‘libertação’, que só pode vir de Jesus Cristo. Mas urge fazer um discernimento acerca desta libertação em Cristo. De *Medellín* brotou um processo dinâmico de libertação integral, recebido por Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi* e por João Paulo II na sua mensagem de abertura de *Puebla*. Este anúncio pressupõe uma evangelização que visa a realização autêntica do ser humano. Mas como há muitas concepções de ‘libertação’, urge dar critérios que emanam do Magistério, por forma a aferir a original concepção da libertação cristã. *Puebla* apresenta quatro critérios, a saber⁴⁸²:

- 1) O primeiro critério compõe-se de dois elementos, complementares e inseparáveis: a libertação de toda a servidão imposta pelo pecado pessoal e social, de tudo o que aliena o homem e a sociedade, e que tem a sua fonte no egoísmo e no mistério da iniquidade; e a libertação para o crescimento progressivo do ser, pela comunhão com Deus e com o próximo.
- 2) É uma libertação que se vai realizando na história dos povos e na história pessoal de cada um, que abarca diferentes dimensões da existência humana (social, política, económica, cultural e demais relações), mas sempre com base no Evangelho, pois sem este a Igreja não seria mais que um partido, mais uma estrutura ideológica, entre outras.
- 3) Esta libertação deve-se fundar nos três grandes pilares afirmados pelo Papa João Paulo II: a verdade sobre Jesus Cristo; a verdade sobre a Igreja; e a verdade sobre o homem.
- 4) Por fim, está em causa uma libertação que usa de meios evangélicos, que valem por si mesmos e que inspiram a acção dos cristãos. Uma libertação, portanto, que não recorre a nenhum tipo de violência nem à dialéctica da luta de classes.

⁴⁸² Ver *Ibidem*, ‘2. Desígnio de Deus sobre a realidade da América Latina III, nn. 482-484’, pp. 354-355.

Mas *Puebla* também dirige a sua atenção às tensões criadas no seio da própria Igreja latino-americana, entre grupos que sublinham a dimensão espiritual da sua missão, e que resistem aos trabalhos de promoção social, por um lado, e, por outro, aqueles que querem reduzir a missão da Igreja a um mero trabalho de promoção humana. Neste âmbito, *Puebla* manifesta ainda a sua preocupação em relação a fenómenos novos e inquietantes, como a participação activa de sacerdotes na política partidária, assim como a aplicação ao campo da acção pastoral de análises sociais com forte conotação política⁴⁸³.

Numa dupla crítica, dirigida, por uma parte, a certos teólogos revolucionários, e, por outra parte, àqueles que, no extremo oposto, julgam que a religião é um assunto meramente privado, da consciência de cada um, os bispos reunidos em *Puebla* dizem claramente que: “Não podemos desfigurar, parcializar ou ideologizar a pessoa de Jesus Cristo, seja convertendo-o num político, num líder, num revolucionário ou simples profeta, ou reduzindo-o ao campo do meramente privado”⁴⁸⁴.

Também de particular interesse são as críticas que *Puebla* dirige à compreensão economicista e estatista do ser humano, infelizmente frequentes na América Latina. Uma e outra são vistas como extremamente redutoras do ser humano. Na compreensão economicista incluem-se três visões: a visão consumista, a visão liberal-individualista e, por fim, a visão marxista. Quanto à compreensão estatista, dá-se como exemplo a compreensão e actuação dos Governos da doutrina de ‘Segurança Nacional’ que proliferaram na América Latina, e que deram cobertura a sangrentas ditaduras militares⁴⁸⁵.

A terminar, uma referência, incontornável neste registo, à opção preferencial pelo pobres, ao qual se dedica todo um capítulo⁴⁸⁶. Neste domínio, *Puebla* retoma integralmente a posição de *Medellín*, que fez uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres. Isto sem prejuízo de reconhecer a hostilidade que isso provocou da parte de certos sectores da sociedade em relação à Igreja, e também do facto de, por vezes, ter havido alguns desvios e abusos na prática pastoral, mormente de carácter ideológico-marxista, que extravasaram o espírito de *Medellín*.

⁴⁸³ Ver *Ibidem*, ‘1. Visão pastoral da realidade latino-americana 3.3, nº91’, p. 277.

⁴⁸⁴ Cf. *Ibidem*, ‘2. Desígnio de Deus sobre a realidade da América Latina I, nº178’, p. 290. Tradução nossa.

⁴⁸⁵ Ver *Ibidem*, ‘2. Desígnio de Deus sobre a realidade da América Latina III, nn. 311-314’, pp. 320-321.

⁴⁸⁶ Ver *Ibidem*, ‘4. A Igreja missionária ao serviço da Evangelização I, nn. 1134-1165’, pp. 464-470.

Contudo, a assunção deste princípio por *Puebla* é feita sem rodeios. A realização concreta da opção preferencial pelos pobres pressupõe uma conversão e purificação permanente da Igreja e do conjunto dos fiéis, pois só assim se poderá identificar mais plenamente e fielmente com Cristo pobre e com os pobres.

3. Gustavo Gutiérrez perante a doutrina social da Igreja

Tendo em conta a dimensão social da fé que a TL procura sublinhar de modo tão enfático, o primeiro dado que salta à vista de quem leia as numerosas obras de Gustavo Gutiérrez é a parcimónia com que recorre à tradicional DSI, sem prejuízo desta doutrina ser manifestação de uma antropologia que sublinha a dignidade de toda a pessoa humana e a sua natureza social, além da defesa dos direitos civis e políticos, com destaque para a liberdade religiosa, bem como dos direitos económicos e sociais.

José Ramón López diz-nos que a ética da DSI pretende responder a um duplo desafio: por um lado, pretende ser uma resposta iniludível (tanto quanto possível) às várias questões do foro social que vão surgindo ao longo da história humana, e, por outro lado, oferecer uma referência axiológica que permita orientar o rumo da sociedade⁴⁸⁷. Por isso, também não lhe é indiferente a questão dos sistemas económicos e sociais vigentes.

Por tudo isto, seria de esperar um maior recurso de Gutiérrez a esta doutrina tradicional da Igreja, mas não é isso que sucede. Naturalmente, faz-lhe referência e cita-a nalgumas ocasiões, mas não deixa de ser assinalável a discrição que usa a este respeito, o que revela algum distanciamento.

Há documentos aos quais Gutiérrez dedica uma atenção especial, como sejam a encíclica *Pacem in terris*, de João XXIII, a constituição *Gaudium et spes*, do Concílio Vaticano II, ou, ainda, alguns documentos mais progressistas de Paulo VI, onde se destacam a encíclica *Populorum progressio* e a exortação apostólica *Evangelii nuntiandi*.

Mesmo no caso da encíclica *Populorum progressio*, documento em relação ao qual faz alguns elogios, nem por isso deixa de lamentar a insuficiência e falta de

⁴⁸⁷ Ver RAMÓN LÓPEZ, José, 'La afirmación de la condición humana hoy: una mirada a la Doctrina Social Cristiana desde lo nuevo de Francisco'. In *Ciencia Tomista*, An CV, Tomo CXLI, nº455. Salamanca: Editorial San Esteban, Sept.-Dic.2014, pp. 502-504.

radicalidade desta encíclica, nomeadamente por se manter no quadro do ‘desenvolvimento’, o que pressupõe reforma do sistema vigente, mais que ruptura⁴⁸⁸.

Gutiérrez também não deixa de criticar sub-repticiamente, a este propósito, a utilização indevida, na sua óptica, que por vezes o Magistério da Igreja faz da palavra ‘libertação’, o que redundaria no esvaziamento desta palavra⁴⁸⁹.

A mesma crítica – falta de radicalidade - será dirigida ao próprio Concílio Vaticano II, sem prejuízo do autor reconhecer os grandes avanços alcançados pelo Concílio na área da intervenção política e social da Igreja. Gutiérrez sempre lamentou, por exemplo, que o tema da pobreza e dos pobres não tivesse tido um tratamento específico e autónomo nos documentos conciliares⁴⁹⁰.

Este aspecto introduz, desde logo, uma das diferenças essenciais entre a teologia de Gustavo Gutiérrez e a DSI: o carácter revolucionário da primeira, sublinhando a dimensão do conflito social e a necessidade de uma ruptura sistémica e concomitante instauração de uma nova ordem política e social, preferentemente de carácter socialista.

A instrução *Libertatis nuntius*, de 6 de Agosto de 1984, parece que compreendeu bem este transfundo ao reconhecer que, e citamos: “(...) é frequente dirigir aos defensores da ‘ortodoxia’ a acusação de passividade, de indulgência ou de cumplicidade culpáveis frente a situações intoleráveis de injustiça e de regimes políticos que mantêm estas situações”⁴⁹¹.

Hugo Assmann expressa bem um sentimento, que é transversal a muitos teólogos da libertação, nomeadamente em Gutiérrez, em relação à tradicional DSI, encarando-a como pouco incisiva e pouco comprometida no concreto do terreno político e social:

“Hoje existe uma linguagem ‘social’ da Igreja que, pela sua vacuidade, entrou hoje em profunda crise: a ‘questão social’, a ‘justiça social’, o ‘compromisso social do cristão’, etc. A linguagem ‘social’ deveria levar necessariamente à consciência e à acção política (...) A tomada de consciência deste facto marca hoje a postura das vanguardas cristãs na América latina. O velho dualismo ‘religioso vs temporal’, ainda presente em muitos

⁴⁸⁸ Neste sentido, ver, a título de exemplo, ALCALÁ, Manuel, *Théologie de la libération. Histoire, courants critique*, pp.13-14.

⁴⁸⁹ Paulo VI utiliza a expressão ‘libertação’ nalguns dos seus documentos, nomeadamente em *Evangelii nuntiandi*.

⁴⁹⁰ Ver GUTIÉRREZ, Gustavo, ‘Une Église pour les pauvres: Entrevue avec Gustavo Gutiérrez’, Canadá, 2014. In www.youtube.com/watch?v=CxYfZZFZBlc&t=770s (Data de Consulta: 11 Março 2018).

⁴⁹¹ Cf. CDF, Instrução *Libertatis nuntius* (6 Agosto 1984), XI, 18. AAS 76 (1984).

pastores e renovado por certo tipo de reformismo pós-conciliar, começa a ser superado”⁴⁹².

Neste âmbito, o próprio Gutiérrez também espelha algum desencanto, nomeadamente em relação à instrução *Libertatis conscientia*, da Congregação para a Doutrina e Fé, publicada em 1986. Para o autor, o referido documento peca por encarar o movimento de libertação como uma continuação pura e simples do movimento das liberdades modernas, quando, de facto, o movimento de libertação opera desde o ‘reverso da história’, *i.e.*, tendo por interlocutor privilegiado o pobre, que é o insignificante, o invisível na ordem social, aquele que é considerado menos importante que o fruto do seu trabalho. Para Gutiérrez, esta é uma diferença notável do movimento de libertação em relação ao movimento das liberdades modernas que o referido diploma não parece ter percebido suficientemente⁴⁹³.

Vimos acima, de modo sintético, alguns dos tradicionais princípios da DSI. Gutiérrez comunga, naturalmente, dos princípios da dignidade humana, do bem comum, do destino universal dos bens, da participação e da solidariedade. Já em relação ao princípio da subsidiariedade, aí existem claramente diferenças, pois Gutiérrez foi partidário de um sistema político socialista, intervencionista e nivelador, como forma mais próxima e fiel no quadro da valorização espiritual, política e material dos pobres que pretendia. E por aqui já começam a vir ao de cima algumas diferenças mais assinaláveis.

A este propósito, também não deixa de ser curioso constatar que o princípio da opção preferencial pelos pobres, uma marca indelével da TL - ainda que apareça referenciada nos documentos finais das conferências do CELAM, e, inclusivamente, nalguns documentos papais -, até hoje ainda não recebeu o ‘baptismo’ oficial de princípio social da Igreja⁴⁹⁴.

Mas estes não são os únicos exemplos de um certo afastamento ou desfazamento, se preferirmos, entre Gutiérrez e a DSI. O caso do direito de propriedade é um dos mais óbvios. Na óptica do magistério social da Igreja, o direito de propriedade privada surge de modo cristalino como um direito inalienável da pessoa humana,

⁴⁹² Cf. ASSMANN, Hugo, *Teología desde la praxis de la liberación*, p.23. Tradução nossa.

⁴⁹³ Para mais desenvolvimentos sobre este tema, ver GUTIÉRREZ, Gustavo, *La verdad os hará libres*, pp. 142-144.

⁴⁹⁴ No ‘Compêndio da Doutrina Social da Igreja’, publicado pelo Conselho Pontifício ‘Justiça e Paz’, no ano de 2004, no elenco de princípios da DSI, não consta o princípio da opção preferencial pelos pobres.

garante da sua dignidade e autonomia pessoal e familiar em face do Estado e demais organizações sociais, além de fruto legítimo do trabalho humano. Isto sem prejuízo da dimensão social que este direito é chamado a ter.

Esta questão está exposta de modo muito claro na ‘mãe’ de todas as encíclicas sociais - a *Rerum Novarum* -, como acima tivemos ocasião de verificar. Ora, em Gutiérrez, a questão é bem mais ambígua, chegando o autor a defender abertamente a apropriação colectiva dos bens de produção⁴⁹⁵.

Os elementos e métodos de análise e interpretação da realidade histórica e social de inspiração marxista, que a TL acolheu em muitas situações - e que iremos analisar no capítulo seguinte -, também constituíram uma natural fonte de tensão com Roma e extravasam claramente a órbita da DSI, que sempre se posicionou equidistantemente, quer em relação ao liberalismo clássico quer em relação ao socialismo de inspiração marxista⁴⁹⁶. A este propósito, Charles Curran recorda como João Paulo II era um filósofo personalista por excelência, igualmente oposto, quer ao marxismo quer ao liberalismo⁴⁹⁷.

O paradigma da luta de classes, por exemplo, é mencionado nalguns documentos do Magistério enquanto facto social⁴⁹⁸, mas nunca, em momento algum, se aceita, na DSI, este paradigma do confronto e do ódio entre classes como modelo e meio legítimo de progresso social na história.

De resto, a questão do conflito, da ruptura e de uma reorientação radical da Igreja, propostas pela TL, constituíram naturais fontes de tensão com a Igreja universal. A Igreja esteve sempre preocupada, neste domínio, com o risco da ideologização da fé e da correspondente absolutização da dimensão histórica, com a inerente relativização da fé transcendental.

Na óptica tradicional da Igreja, e sem prejuízo da dimensão social e histórica que a fé também tem, a dimensão transcendente e absoluta da fé deverá ser sempre

⁴⁹⁵ A título de exemplo, ver GUTIÉRREZ, Gustavo, *Práxis, Política e Fé Cristã*, pp. 19-22.

⁴⁹⁶ Houve quem falasse que a Igreja proporia uma ‘terceira via’ entre liberalismo e socialismo. A este propósito, e de modo a deixar claro que o propósito da Igreja nestas matérias é de ordem moral e não de ordem técnica e económica, domínio na qual a Igreja não se reconhece competente, o Papa João Paulo II afirmou explicitamente que a DSI não constitui uma terceira via (Ver *S.R.S. n°41*).

⁴⁹⁷ Ver CURRAN, Charles, *Catholic Social Teaching: 1891 – Present. A historical, theological and ethical analysis*. Washington DC: Georgetown University Press, 2002, p. 204.

⁴⁹⁸ Ver, por exemplo, PIO XI, *Q.A.*, n°82, 83 e 115; a *Mensagem dos Bispos do Terceiro Mundo*, de Agosto de 1967; *Medellín e Puebla*; e JOÃO PAULO II, *L.E.*, n° 11 e 14.

preservada⁴⁹⁹. Com efeito, a fé não se pode reduzir a uma expressão relativa e passageira de um dado tempo histórico, ligada a um determinado projecto político conjuntural. Mas Gutiérrez, nalgumas ocasiões, liga decididamente a conversão espiritual ao compromisso social transformador. E este compromisso, ademais, na sua perspectiva, tem normalmente subjacente uma dimensão de luta e de conflito social, pois o objectivo final é a ruptura sistémica⁵⁰⁰.

Ora, como é fácil de ver, não é de todo essa a posição tradicional da Igreja, no âmbito do seu magistério social. Sendo certo que a Igreja, neste contexto, apregoa o compromisso social e político responsável dos cristãos - com vista à transformação da sociedade numa realidade mais consentânea com os valores evangélicos -, o espírito de diálogo, de reconciliação e paz social, tão patentes em toda a DSI, não casam bem com o paradigma (marxista) da luta e do conflito adoptado pela TL como via privilegiada e mais ‘eficaz’ para a libertação dos pobres.

Embora a Igreja reconheça que é missão impossível evitar, de todo, entre os cristãos, as controvérsias em matéria social e política, não deixa contudo de apregoar, em vista dos valores sociais da paz e da conciliação, que, “O que une os fiéis é mais forte que o que os separa”⁵⁰¹.

Neste contexto, Johann-Baptist Metz toca num ponto crítico, quando diz que a Igreja deverá ser um símbolo visível, diante da nossa sociedade e dos seus sistemas, da “consciência subversiva” do cristianismo e da “memória perigosa e libertadora” de Cristo⁵⁰². Na base desta peculiar ‘*memoria Jesu Christi*’ estaria a prioridade e preferência que Jesus sempre deu aos excluídos e aos oprimidos da sua época, além da própria força libertadora de um amor sem reservas, *i.e.*, um amor livre de quaisquer condicionamentos e respeitos humanos, sem fazer acepções de pessoas. Enfim, uma dimensão profética para a qual a Igreja deverá estar atenta.

Ainda neste domínio, vislumbram-se também algumas críticas implícitas de Gutiérrez à DSI, pelo seu pretensão ‘apolitismo’ e neutralidade. A isenção e posição *supra-partes* que a DSI procurou sempre cultivar neste contexto, assim como a sua manifesta equidistância em relação a ideologias políticas, são encaradas com alguma decepção pelo autor.

⁴⁹⁹ A propósito da dimensão social da fé, vale a pena recordar como o Concílio Vaticano II incumbe aos leigos, em particular, o desígnio da construção e da reforma da ordem social e política (*AA n°7; LG nn. 31 e 37; GS n°43*).

⁵⁰⁰ Neste sentido, ver GUTIÉRREZ, Gustavo, *La force historique des pauvres*, pp. 35-36.

⁵⁰¹ Cf. VATICANO II, *G.S.* n°92.

⁵⁰² Ver METZ, Johann-Baptist, *La foi dans l’histoire et dans la société*. Paris: Cerf, 1979, pp.109-113.

Para Gutiérrez, há que sublinhar a dimensão política do Evangelho, sob pena deste se reduzir, na sua dimensão social, ao assistencialismo ou à simples tarefa de promoção humana. A citação que fizemos mais acima, de Hugo Assmann, também vai neste sentido.

Falando da necessidade evangélica da Igreja partir de uma opção de solidariedade concreta e activa com os interesses e lutas dos pobres e das classes exploradas, Gutiérrez dirá:

“Tentar situar-se neste lugar significa uma ruptura radical com a maneira de viver, de pensar e de comunicar a fé na Igreja de hoje (...) um pretenso apolitismo já não pode encobrir uma realidade evidente e enfraquecer uma convicção cada vez mais arreigada (...) a dimensão política está no próprio dinamismo duma palavra que se tenta incarnar na história. As exigências evangélicas são incompatíveis com a situação social que se vive na América Latina”⁵⁰³.

Outro foco de tensão pode ser observado nas críticas que o Papa Paulo VI faz em relação às CEB sectárias, que se recusam a trabalhar com os legítimos pastores da Igreja, envolvendo-se ademais na política activa. O mesmo Papa censura também a contraposição que alguns teólogos da libertação estabelecem entre uma pretensa ‘Igreja do Povo’ e uma ‘Igreja institucional ou hierárquica’, que estaria enfeudada ao sistema e de costas voltadas aos pobres⁵⁰⁴.

O mesmo Papa Paulo VI, um papa bastante progressista por sinal, também dirige críticas implícitas à TL, quando denuncia “a tentação de reduzir a sua missão (da Igreja) às dimensões de um projecto simplesmente temporal e os seus objectivos a uma visão antropocêntrica”⁵⁰⁵.

De todo o modo, e apesar dum certo distanciamento, uma certa frieza, que se nota entre a TL e o magistério social da Igreja, da qual apresentamos alguns exemplos, os pontos de encontro são muitos e claramente maioritários, quando comparados com as diferenças, particularmente com o advento do Concílio Vaticano II.

Gutiérrez tinha consciência da magnitude da renovação eclesial desencadeada pelo Concílio e tinha bem presente que a Igreja latino-americana, nos tempos pós-

⁵⁰³ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Práxis, Política e Fé Cristã*, pp.31-33.

⁵⁰⁴ A título de exemplo, ver PAULO VI, *E.N.* n.º58.

⁵⁰⁵ Cf. *Ibidem*, n.º32. Parêntesis nosso.

conciliares, vivia um momento excepcional da sua história. Este entusiasmo está bem patente na seguinte passagem, que ora se cita:

“A atitude dos que acreditavam que podiam continuar a contar com o apoio da Igreja para a manutenção dos seus privilégios muda, mas também muda a daqueles que começavam a vê-la como uma instituição do passado. Estamos, não em vésperas, mas antes iniciando o hoje de uma oportunidade evangelizadora nunca antes vivida”⁵⁰⁶.

O Concílio, efectivamente, fez brotar na Igreja uma série de movimentos teológicos e apostólicos, com alguns traços determinantes comuns, entre os quais poderíamos destacar os seguintes: a consciência de que a Igreja deveria sair de si mesma e ir ao encontro do mundo dos homens, para ser um sinal mais claro da salvação que Deus oferece a toda a humanidade; a convicção de que o amor de Deus passa pelo amor ao próximo; e a solidariedade com os mais pobres e marginalizados. Não é por acaso que é neste contexto que nasce a TL.

O ponto de partida é a constituição *Gaudium et Spes*, pelo novo método de reflexão teológica e de acção pastoral que introduz e que a Igreja deverá adoptar na sua relação com o mundo. É no seguimento deste fundamental documento conciliar que surge, de seguida, a encíclica *Populorum Progressio*, de Paulo VI. Esta encíclica, por sua vez, está na origem directa da ‘Mensagem dos Bispos do Terceiro Mundo’, e, sobretudo, da segunda conferência do CELAM (*Medellín*), que se constitui no ponto de referência permanente de toda a reflexão teológica sul-americana.

É a partir do impacto do Concílio Vaticano II, que, pela sua importância também é abordado noutros capítulos, que poderemos analisar, mais concretamente, alguns pontos de encontro mais notáveis entre a TL e o magistério social da Igreja. E podemos começar pelo seguinte: a suspeição generalizada em relação ao liberalismo clássico. De facto, isto apresenta-se como um claro ponto de convergência entre a TL e a DSI, ainda que no caso da TL, mais que suspeição em relação ao capitalismo liberal, há, em verdade, uma atitude de aberta hostilidade.

A DSI nunca aceitou a abordagem clássica do liberalismo, que absolutiza a liberdade humana e a sua autonomia. Pelo contrário, o magistério social da Igreja sempre teve bem presente a natureza relacional do ser humano – e respectivos condicionalismos e limitações que daí advêm -, numa tríplice vertente: em relação a

⁵⁰⁶ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Beber en su propio pozo*, p.37. Tradução nossa.

Deus, em relação aos outros e em relação ao mundo. Este entendimento implica forçosamente que a liberdade individual não possa nem deva ser vista como um valor absoluto, antes, é chamada a dialogar e a harmonizar-se com outros valores, nomeadamente os de cariz social.

Por outro lado, os direitos, liberdades e garantias individuais que a Igreja reconhece têm o seu fundamento último no próprio dom gratuito de Deus e não numa liberdade e autonomia intrínseca dos indivíduos. Esta fonte divina é, por sua vez, mediada pelo reconhecimento da dignidade de toda a pessoa humana, criada *imago Dei*, e também reconhecida pela via do Direito Natural⁵⁰⁷, daqui brotando uma ordem moral objectiva⁵⁰⁸.

A DSI distingue-se ainda do liberalismo pela importância que atribui aos direitos sociais - nomeadamente ao nível dos direitos sindicais e da contratação colectiva - e não só aos direitos, liberdades e garantias individuais. Trata-se, uma vez mais, de algo que aproxima muito o magistério social da Igreja à TL.

Charles Curran procede ainda a uma distinção – que ele designa de epistemológica - entre a DSI e o liberalismo. Segundo o autor, a DSI propõe um entendimento compreensivo da ordem social adoptando um conceito ‘espesso’ (*‘thick’*) do bem, enquanto que a maioria dos liberais defende ser impossível, numa sociedade pluralista, chegar-se a acordo quanto a isso, argumentando que, quando muito se poderia ter um conceito ‘pouco profundo’ (*‘thin’*) do bem⁵⁰⁹.

O autor, surpreendentemente, não adianta qualquer outra explicação para esta distinção. Pela nossa parte, interpretamos isto no sentido de um conceito do bem e da verdade mais objectivo e homogéneo (posição da Igreja) face a um conceito mais subjectivo e heterogéneo em relação a essas realidades (posição do liberalismo).

Encontramos muitos outros pontos de contacto entre a DSI e a teologia de Gustavo Gutiérrez. A preeminência do trabalho sobre o capital é um exemplo que salta à vista. Bento XVI, a este propósito, não deixa de observar como, em muitas situações, os pobres resultam da violação da dignidade do trabalho humano, seja porque as suas possibilidades são limitadas, como sucede tipicamente em situações de desemprego e

⁵⁰⁷ Caso da *Pacem in terris* e da *Gaudium et spes*.

⁵⁰⁸ Ver VATICANO II, *G.S.* n.º 73 e 79-84.

⁵⁰⁹ Ver CURRAN, Charles, *Catholic Social Teaching: 1891-Present*, pp.219-221.

subemprego, seja porque são desvalorizados os direitos que dele brotam, como seja o direito ao salário justo, à segurança da pessoa do trabalhador e da sua família⁵¹⁰.

O trabalho representa uma manifestação dum direito fundamental da pessoa humana; o capital é o fruto do trabalho, o que também não deixa de ser uma realidade boa, mas é da ordem das coisas e não das pessoas.

A dimensão pública da fé, que constitui uma marca da Teologia Política que influencia claramente a TL, é outro ponto de encontro com a DSI. Falando do contributo da religião cristã no campo do desenvolvimento, Bento XVI é claro, na sua encíclica social *Caritas in Veritate*, ao assinalar que tal só é possível se Deus encontrar lugar na esfera pública, nomeadamente nas dimensões cultural, social, económica e política. De resto, diz-nos que, “A doutrina social da Igreja nasceu para reivindicar este «estatuto de cidadania» da religião cristã”⁵¹¹.

Em geral, a DSI nunca pôs em causa a economia de mercado, sem prejuízo das críticas que oportunamente lhe fez e continua a fazer, mas nunca pôs em cheque esse regime. A protecção do direito de propriedade privada, incluindo dos bens de produção, a protecção da livre iniciativa privada, assim como o princípio da subsidiariedade, fariam pouco sentido noutro regime que não este. Neste aspecto, há uma distância em relação a Gutiérrez, como já vimos. Mas a DSI nunca deixou de pôr em evidência a importância que tem a justiça distributiva e a justiça social para a própria economia de mercado.

Sobre esta questão, Bento XVI afirma que se o mercado for deixado unicamente nas mãos do princípio da equivalência de valor dos bens trocados, não consegue gerar a coesão social de que necessita para funcionar plenamente⁵¹². Não sendo pelas mesmas razões, neste caso concreto, não deixa de haver coincidência entre o pensamento social da Igreja e Gutiérrez na importância atribuída à justiça distributiva e à justiça social.

Mas de todas as encíclicas sociais, foi talvez na encíclica *Populorum Progressio*, de Paulo VI, que se vislumbram os maiores pontos de contacto com o pensamento de Gutiérrez. Aliás, trata-se de uma encíclica que recebeu, claramente, influências da TL, ainda que também não lhe poupe a algumas críticas contundentes.

⁵¹⁰ Ver BENTO XVI, *C.V.*, n.º63. Neste número, Bento XVI cita também *L.E.* n.º8, de João Paulo II.

⁵¹¹ Cf. *Ibidem.*, n.º56. Neste número, Bento XVI cita também *C.A.* n.º5, de João Paulo II.

⁵¹² Ver *Ibidem.*, n.º35.

Falando da inquietação que se apoderou das classes pobres, nos países em vias de industrialização e nos países de economia essencialmente agrária, e da sua miséria, Paulo VI afirma:

“Junta-se a isto o escândalo de desproporções revoltantes, não só na posse dos bens, mas ainda no exercício do poder. Enquanto, em certas regiões, uma oligarquia goza de civilização requintada, o resto da população, pobre e dispersa, é privada de quase toda a possibilidade de iniciativa pessoal e de responsabilidade, e muitas vezes colocada, até, em condições de vida e de trabalho indignas da pessoa humana”⁵¹³.

Fazendo eco do princípio do destino universal dos bens, Paulo VI recorda que Deus destinou a terra e tudo o que nela existe ao uso de todos os homens e de todos os povos, de modo que os bens da Criação afluam com equidade às mãos de todos⁵¹⁴. E, reconhecendo embora o direito de propriedade privada, alerta que esta deve ter uma função social e estar ao serviço do bem comum, princípio este que poderá implicar a expropriação dos bens privados, caso a extensão de bens privados e sua má utilização redunde em miséria generalizada e atente manifestamente contra os interesses nacionais⁵¹⁵.

Se acima vimos que, em geral, a DSI não põe em causa o regime de mercado livre, nem por isso deixou de se opor com firmeza ao liberalismo económico do *laissez faire laissez passer*, sistema pelo qual Gutiérrez sente um desprezo entranhado pela injustiça e cobiça intrínsecas a esse sistema. Paulo VI não deixa margem para dúvidas a este respeito, sem prejuízo de reconhecer também algumas vantagens e progressos do capitalismo de tipo liberal, mormente ao nível da eficácia da organização do trabalho e do progresso industrial na obra do desenvolvimento humano:

“(…) construiu-se um sistema que considerava o lucro como motor essencial do progresso económico, a concorrência como lei suprema da economia, a propriedade privada dos bens de produção como direito absoluto, sem limite nem obrigações sociais correspondentes. Este liberalismo sem freio conduziu à ditadura denunciada com razão por Pio XI, como geradora do ‘imperialismo internacional do dinheiro’ ”⁵¹⁶.

⁵¹³ Cf. PAULO VI, *P.P.*, n.º9.

⁵¹⁴ Ver *Ibidem*, n.º22.

⁵¹⁵ Ver *Ibidem*, n.º23 e 24.

⁵¹⁶ Cf. *Ibidem*, n.º26.

Inclusivamente, no que diz respeito à insurreição revolucionária e inevitável violência política que daí brota, necessariamente, Paulo VI opõe-se a ela por princípio – porque gera novas injustiças, introduz novos desequilíbrios e provoca novas ruínas –, mas admite-a tacitamente em “situações cuja injustiça brada aos céus”⁵¹⁷, e em “casos de tirania evidente e prolongada que ofendesse gravemente os direitos fundamentais da pessoa humana”⁵¹⁸. Aqui se desenha uma clara coincidência com Gutiérrez, quando denunciava a violência institucionalizada e a ordem social injusta.

Contudo, numa das áreas de maior demarcação em relação à TL, Paulo VI continua a fazer apelo ao princípio da subsidiariedade, que se opõe à estatização da sociedade e da nação, e refuta a colectivização integral e a planificação da economia como sequestradoras da liberdade humana, parte integral do acervo dos direitos humanos fundamentais. Talvez por aqui se possa compreender uma das razões por que Gutiérrez lamentou em relação à encíclica *Populorum Progressio*, por um lado, falta de ‘radicalidade’, e, por outro, espírito reformista e ‘desenvolvimentista’, quando Gutiérrez pretendia ruptura e revolução social.

No que concerne ao princípio da opção preferencial pelos pobres e à conceptualização do ‘pecado estrutural’, contributos específicos da TL, em geral, e de Gutiérrez, em particular, são vários os documentos do Magistério que os abordam e os acolhem, ainda que o ‘pecado estrutural’ seja entendido pelo Papa João Paulo II analogicamente com o pecado pessoal.

Em última análise, para João Paulo II, é no pecado pessoal que se encontra sempre a base de toda e qualquer estrutura iníqua e opressiva. Já Gutiérrez – ainda que também concordando parcialmente com a posição de João Paulo II –, acrescenta, contudo, que, pelas estruturas sociais também se chega ao coração humano. Mas, deste assunto já tivemos ocasião de tratar mais detalhadamente no capítulo II, primeira parte, deste trabalho. De todo o modo, não queríamos deixar de fazer esta referência nesta sede.

Entre outros importantes documentos eclesiais, que foram claramente sensíveis a muitos argumentos introduzidos pela teologia de Gutiérrez, poderíamos destacar as conclusões do Sínodo romano, de 1971, sobre ‘A justiça no mundo’; o Sínodo romano, de 1974, sobre ‘A evangelização no mundo de hoje’; e a Carta Pastoral dos Bispos Católicos dos EUA, de 1986, sob o tema ‘Justiça económica para todos’.

⁵¹⁷ Cf. *Ibidem*, n.º30.

⁵¹⁸ Cf. *Ibidem*, n.º31.

No Sínodo de 1971, confirma-se expressamente que a acção em favor da justiça e a participação com vista à transformação do mundo é uma dimensão constitutiva da pregação do Evangelho. Os bispos signatários pedem expressamente mudanças estruturais significativas, baseadas na justiça e na solidariedade universal, devendo a Igreja também dar testemunho da prática da justiça na sua própria vida⁵¹⁹.

O Sínodo de 1974 visou reflectir acerca da relação entre a evangelização e a libertação⁵²⁰. Diante de três tendências principais que se apresentavam – tendência espiritualista e dualista⁵²¹; tendência temporalista⁵²²; e tendência marxista⁵²³ -, muitos dos membros do Sínodo revelaram a preferência por uma outra posição, que fizesse uma verdadeira síntese entre a evangelização e a libertação. Segundo esta perspectiva, quer a evangelização quer a libertação são vistas como distintas, mas ao mesmo tempo subordinadas entre si, tendendo à salvação da humanidade.

A libertação é parte integrante da evangelização, do compromisso cristão. Superando-se o dualismo tradicional (temporal v espiritual) e procurando ter consciência clara dos elementos opressivos que existem nos sistemas políticos e económicos, chama-se contudo a atenção que a evangelização não pode ser reduzida à mera promoção de valores humanos, desligada da sua relação com o mistério de Cristo.

Uma palavra, ainda, para a carta pastoral dos bispos dos EUA, de 1986, que teve um grande impacto no seu tempo. Aqui também se revela a influência do discurso e acção da TL, mantendo-se ao mesmo tempo os tradicionais princípios da DSI. Partindo dos princípios da caridade, da solidariedade e da justiça, os bispos signatários exortam à opção preferencial pelos pobres; ao estabelecimento de níveis mínimos de participação, de todos, nas decisões e políticas das diferentes comunidades; e à garantia dos direitos económicos de todos. No documento em apreço, estas exortações dizem sobretudo

⁵¹⁹ Ver CURRAN, Charles, *Catholic Social Teaching 1891 – Present. A historical, theological and ethical analysis*, p.12.

⁵²⁰ João Baptista Libânio aborda este tema com bastante profundidade (Ver LIBÂNIO, João Baptista, *Evangelização e Libertação*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1975, pp. 142ss).

⁵²¹ A tendência espiritualista e dualista afirma a transcendência do Reino de Deus, sem relação com os problemas da sociedade humana. A vida cristã é culto e moral pessoal, procurando-se viver na graça, sem maiores consequências para a ordem temporal.

⁵²² A tendência temporalista afirma que a promoção humana deve preceder a evangelização. Os homens dividem-se em opressores e oprimidos, encontrando-se a raiz desta realidade na estrutura económica capitalista. Segundo esta tendência, Jesus Cristo só pode ser encontrado nos oprimidos, A Igreja institucional, por sua vez, é impedimento para ir ao encontro dos oprimidos por causa da sua tradicional história de convivência com os dominadores.

⁵²³ A tendência marxista, que parte da tendência temporalista, representa a de certos sectores cristãos que optam pelo marxismo militante, esforçando-se por acomodar o marxismo com o cristianismo. Para esta tendência, o socialismo apresenta-se como a melhor alternativa para superar as contradições e abusos do sistema capitalista.

respeito a quatro áreas específicas: ao emprego, à pobreza, à alimentação e à agricultura, e, ainda, às nações em vias de desenvolvimento⁵²⁴.

Onde se pode, contudo, observar uma maior simbiose entre a DSI e os dados novos da teologia de Gustavo Gutiérrez, é, sem dúvida nas conferências episcopais do CELAM, particularmente *Medellín* e *Puebla*, conforme se viu no ponto anterior.

⁵²⁴ Ver CURRAN, Charles, *Catholic Social Teaching 1891 – Present. A historical, theological and ethical analysis*, p.14.

Capítulo II

GUSTAVO GUTIÉRREZ E O MARXISMO

No dia 5 de Maio de 2018, celebrou-se o segundo centenário do nascimento de Karl Marx. A propósito desta efeméride, Anselmo Borges escreveu um interessante artigo, publicado *online*, no qual, a partir de uma série de entrevistas concedidas pelo Cardeal Reinhard Marx – actual Arcebispo de Munique e presidente da Conferência Episcopal Alemã - a alguns meios de comunicação social alemães, o referido prelado descreve a influência que Karl Marx teve em todo o desenvolvimento da DSI⁵²⁵.

O Cardeal Reinhard Marx, tirando partido do seu apelido, escreveu, inclusivamente, no ano de 2008, uma obra com o mesmo título do célebre livro de Karl Marx: *‘Das Kapital’*. Nessa obra e nas referidas entrevistas, o Cardeal Reinhard Marx afirma que, sem Karl Marx, provavelmente a DSI não existiria, reconhecendo nele, ademais, um “analista agudo do capitalismo” e “um dos primeiros cientistas sociais que devem ser levados a sério”⁵²⁶.

Contudo, o Cardeal Reinhard Marx é claro ao apontar as incompatibilidades profundas entre o cristianismo e o marxismo, desde logo a propósito do pensamento totalitário e do colectivismo que preside ao marxismo, que não tem em conta o indivíduo e a sua esfera de liberdade própria:

“Para Marx, trata-se apenas do género humano. Quase não toma em consideração o indivíduo. Para nós cristãos, a pessoa é central. Não podemos propor-nos nenhum objectivo à custa do homem. O homem, enquanto pessoa, tem de estar sempre no centro e precisamente cada pessoa individual e concreta”⁵²⁷.

Numa obra recente – *‘Libertar a Liberdade. Fé e Política no Terceiro Milénio’* -, da autoria do Papa emérito Bento XVI, o Papa Francisco, no prefácio que escreve a esta obra, vai na mesma linha, sublinhando esta incompatibilidade estrutural entre o marxismo e o cristianismo, ao denunciar a pretensão totalitária dos regimes de inspiração marxista e a ideologia ateia em que se fundamentam⁵²⁸.

⁵²⁵ Ver BORGES, Anselmo, *‘Marx e Marx’*, <https://www.dn.pt/opiniao/opiniao-dn/anselmo-borges/interior/marx-e-marx-9352930.html> (Data de consulta: 18 Maio 2018).

⁵²⁶ Cf. *Ibidem. Op. Cit.*

⁵²⁷ Cf. *Ibidem. Opin. Citada.*

⁵²⁸ Ver RATZINGER, Joseph, *Liberar la Libertad – Fe y Política en el Tercer Milenio*. Madrid: BAC, 2018, ‘Prefacio, IX-XII’.

Apesar do manifesto interesse teórico do marxismo para quem estuda a corrente social cristã, o marxismo, e particularmente o marxismo prático, concretizado em regimes políticos históricos, estabeleceu-se como uma narrativa totalitária, caracterizada por uma profunda aversão à religião, em geral, e ao cristianismo e ao humanismo cristão, em particular.

Surpreendentemente, ou talvez não, o marxismo exerceu um grande fascínio junto da *intelligentsia* europeia e latino-americana durante os anos 60-80, nomeadamente por via do enorme impacto simbólico-cultural e político do ‘Maio de 68’, em França, e, ainda antes, da Revolução Cubana de 1959. Entre a *intelligentsia* latino-americana influenciada pelo marxismo encontram-se a generalidade dos teólogos da libertação. E Gustavo Gutiérrez não é excepção.

Para analisar esta questão, propomo-nos, neste capítulo, antes de mais, aprofundar o que é que se entende por marxismo exactamente, no plano doutrinal, a partir do marxismo de Marx propriamente dito, passe a redundância (‘marxismo ortodoxo’), e de um exemplo de marxismo ‘heterodoxo’, que encontramos na filosofia de Ernst Bloch, que desempenhou uma influência não despreciable na Teologia da Esperança que, por sua vez, também marca a TL, conforme já vimos.

Seguidamente, num ponto epigrafado, ‘A teologia de Gustavo Gutiérrez e a questão ideológica’, iremos analisar a enorme influência que o ‘humanismo integral’ de Jacques Maritain exerceu no pensamento de Gutiérrez, particularmente quando trata do cristianismo e do marxismo. Procuraremos, ainda, fazer uma reflexão aprofundada sobre a influência do marxismo e as suas intersecções com a TL, em geral, e com o pensamento teológico de Gustavo Gutiérrez, em particular.

1. O marxismo

Procuraremos esclarecer, doravante, e ainda que de modo necessariamente sintético, o que se entende por marxismo para fins deste trabalho. Parece-nos importante proceder a esta breve explicação prévia, sob pena de nos perdermos pelo caminho, no meio de confusões conceptuais e teóricas, pois há muitas correntes marxistas, assim como há diferentes teologias da libertação.

A este propósito, Michel Henry diz-nos, sem meias palavras, que, “Temos escrito muitas coisas superficiais, pueris, impróprias, grosseiras, deformadoras, sobre

Marx, e o marxismo, ele mesmo, não é mais que um longo cortejo destas deformações e puerilidades”⁵²⁹.

Dito isto, a abordagem inicial que aqui nos interessa é a do marxismo ‘ortodoxo’, chamemos-lhe assim, e a sua relação com a teologia de Gustavo Gutiérrez. Não deixaremos, contudo, de analisar uma corrente marxista heterodoxa, em particular – do filósofo alemão Ernst Bloch -, em função da influência teórica que esta corrente de pensamento filosófico exerceu junto dos teólogos da libertação, ainda que indirectamente, por via da Teologia da Esperança.

1.1. O marxismo de Marx. O marxismo ortodoxo

O essencial do pensamento de Karl Marx encontra-se exposto em três obras de referência: o ‘Manifesto do Partido Comunista’ ou, simplesmente, ‘Manifesto Comunista’, publicado em 1848, escrito em co-autoria com Friedrich Engels; a ‘Contribuição para a Crítica da Economia Política’, publicado em 1859; e, por fim, o célebre ‘O Capital’, publicado entre os anos 1867 - 1910.

Carl Landauer ilustra muito bem os traços fundamentais do marxismo, com o pragmatismo que é reconhecido ao espírito anglo-saxónico e que aqui seguimos⁵³⁰. Socorremo-nos ainda, complementarmente, de Pedro Soares Martínez⁵³¹.

O marxismo é um corpo doutrinal elaborado por Karl Marx, juntamente com Friedrich Engels, que foi mais tarde sistematizado por alguns dos seus seguidores, entre os quais se destaca Karl Kautsky. Trata-se de uma filosofia da história, que é por sua vez implementada por uma elaborada teoria económica. Esta filosofia procura demonstrar a inevitabilidade do socialismo e, eventualmente, do comunismo. Este último estágio era conceptualizado como uma ordem social sem classes e colectivista, na qual o produto social é distribuído de acordo com as necessidades de cada um, e onde o Estado, a lei, o dinheiro, e o conceito de valor económico terão deixado de existir, por desnecessidade.

Entre os elementos constitutivos mais importantes da doutrina marxista, distinguem-se os seguintes: o *determinismo*; a *interpretação económica da história*,

⁵²⁹ Cf. HENRY, Michel, *Marx*. Mesnil-sur-l’Estrée: Éditions Gallimard, 2009, p. 367. Tradução nossa.

⁵³⁰ Ver LANDAUER, Carl, ‘Marxism’, in *Encyclopaedia Britannica*, Vol. XIV. London: Encyclopaedia Britannica, Ltd, 1962, p. 994-996.

⁵³¹ Ver SOARES MARTÍNEZ, Pedro, *Economia Política*, pp. 244-254.

mais conhecida por '*materialismo histórico*'; a *dialéctica*; a *luta de classes*; a *teoria da mais-valia e da concentração capitalista*; e a *teoria da alienação*.

No que respeita ao *determinismo*, o marxismo afirma que a história é governada por leis irreversíveis e necessárias, que o espírito humano pode reconhecer e que lhe dão a possibilidade de discernir o futuro da sociedade, pelo menos nos seus aspectos mais importantes. Mais concretamente, o determinismo marxista promete a vitória das classes trabalhadoras no jogo histórico da luta de classes. Mas, o *determinismo* também levanta uma questão, que permaneceu em aberto: porque é que os trabalhadores deveriam fazer sacrifícios para alcançarem determinados progressos políticos e sociais, se estes são, por si só, certos e inevitáveis?

No que respeita ao *materialismo histórico*, ou a interpretação económica da história, trata-se da primeira lei determinante da direcção do processo histórico. O materialismo histórico baseia-se na filosofia hegeliana. Mas, enquanto a construção de Hegel é metafísica, Karl Marx – que irá receber os aspectos metodológicos dessa construção – dar-lhe-á um conteúdo diverso, materialista, porquanto, para ele, o ideal é apenas a matéria projectada no pensamento do homem. Karl Marx materializa o idealismo de Hegel.

Segundo o materialismo histórico, a evolução é determinada pelas estruturas económicas. As acções dos homens e os seus próprios pensamentos dependem dos condicionalismos económicos. Assim, a produção material e as condições de troca constituiriam as bases da estrutura social. Nesta ordem de raciocínio, as ideias e as instituições, a política e a lei, os conceitos religiosos e a expressão artística, que fazem parte da superestrutura social, mudam consoante a evolução dos factores económicos.

Marx não afirma que as ideias, o altruísmo, o patriotismo, a devoção religiosa ou os sentimentos idealísticos em geral, não tenham influência no processo histórico. O que afirma, sim, é que estas realidades intelectuais e espirituais não têm autonomia diante das mudanças económicas. Estas últimas é que são o grande motor da evolução histórica. Por isso, o materialismo histórico redundava numa interpretação económica da história.

Quanto ao *processo dialéctico*, Marx acreditava que as grandes conquistas do progresso histórico são alcançadas através do conflito entre um velho e um novo princípio de organização social. Sendo assim, quaisquer obstáculos introduzidos pela antiga ordem social que reduzissem prematuramente esta tensão – v.g. as reformas dentro do sistema antigo -, constituiriam um empecilho ao desenvolvimento social

pleno, que só seria atingido, portanto, pelo conflito social aberto, é dizer, pela via revolucionária violenta. No raciocínio teórico, uma vez mais, Marx baseava-se na filosofia dialéctica hegeliana⁵³².

Quanto à *luta de classes*, Marx preconizava que, desde sempre, ou, pelo menos, desde o abandono do comunismo das sociedades primitivas, a evolução das estruturas económicas e sociais teria sido determinada pela luta de classes, que, na sua óptica, estaria presente em todas as épocas da história.

Johannes Messner apresenta um conceito de classes sociais que, pela sua objectividade, julgamos ser de utilidade também neste contexto, até porque põe de relevo os inevitáveis conflitos de interesses. Segundo este autor: “(...) as classes são grupos sociais, ligados pelos mesmos interesses e pelo desejo de os validar através de uma nova realização do bem comum, mediante a mudança do sistema social ou pelo desejo de impedir essa mudança”⁵³³.

Partindo do método dialéctico, a história da humanidade seria a história da luta de classes, ponto de encontro de uma tese e de uma antítese, de cuja contraposição resultaria a síntese evolutiva. Deste modo, a sociedade capitalista, sob o impulso de tendências evolutivas da sua própria estrutura – as ‘contradições internas do capitalismo’⁵³⁴ –, transformar-se-ia, inevitavelmente, numa sociedade colectivista.

No decurso da história, Marx via cada princípio de organização social representado por uma determinada classe social. Assim, no feudalismo, era a nobreza; no capitalismo, os empresários; no socialismo, os trabalhadores. A luta de classes representaria a dialéctica do conflito de princípios organizacionais.

Por sua vez, a vitória da nova classe social tem que ser seguida pela repressão da antiga classe reinante. Na luta dos trabalhadores contra os capitalistas, esta repressão

⁵³² Segundo o método dialéctico de Hegel, todo o processo de desenvolvimento decorre de dois factores inseparáveis: um positivo, correspondendo a uma *tese*; outro negativo, correspondendo a uma *antítese*. Mas a tese e a antítese fazem parte de um conjunto, não têm vida autónoma (como o ser pressupõe o não ser e o finito o infinito, por exemplo). Por isso, da contraposição formal da tese à antítese resulta uma *síntese*, que assegura o desenvolvimento. A síntese recebe elementos da tese e da antítese, mas, para além disso, comporta também novos elementos, inéditos.

⁵³³ Cf. MESSNER, Johannes, *Ética general y aplicada – Una ética para el hombre de hoy*. Madrid: Ediciones RIALP, 1969, p. 281. Tradução nossa.

⁵³⁴ Um dos exemplos mais significativos das ‘contradições internas do capitalismo’ pode ser encontrado no âmbito da teoria da mais-valia. Para Marx, o salário era sempre inferior ao valor gerado pelo trabalhador, daqui resultando a sua exploração, através daquilo a que Marx chama a ‘mais-valia’, que favorecia a burguesia injustamente. A consequência é o empobrecimento (‘pauperização’) dos trabalhadores. Ora, este empobrecimento resultaria numa drástica redução do consumo, porquanto os trabalhadores constituíam a maioria da população, o que poria em causa o sistema capitalista. Além disso, o empobrecimento conduziria inevitavelmente à revolta das classes trabalhadoras e consequente abolição da propriedade privada dos meios de produção.

resultará na ‘ditadura do proletariado’, enquanto forma política da sociedade no período de transição do capitalismo para o comunismo absoluto.

No que respeita à *teoria da mais-valia e da concentração capitalista*, Karl Marx concluiu, a partir da sua teoria do valor, que havia uma diferença entre o valor criado pelo trabalho e o valor consumido pelo trabalho. Esta diferença seria a mais-valia capitalista, origem do lucro do empresário, obtido através da exploração do trabalhador, forçado a um sobre-trabalho⁵³⁵. Na mais-valia se encontraria a fonte de constituição de cada vez mais avultados capitais, que determinariam a concentração capitalista.

Seguindo a teoria da concentração capitalista, num contexto de concorrência, os êxitos económicos seriam alcançados pelos capitalistas mais ricos, pelas empresas que dispõem de melhor maquinaria, de mais abundantes recursos e de melhor organização. Uma parte cada vez maior do capital das empresas seria empregada na aquisição de máquinas, edifícios e matérias-primas (capital constante), enquanto uma parte cada vez menor do capital seria destinada ao pagamento de salários (capital variável). Em consequência, substituindo-se os homens por máquinas, grande número de trabalhadores seriam lançados para o desemprego, passando a constituir o “exército de reserva industrial”, ou seja, o contingente de desempregados, cujo aumento impediria qualquer elevação de salários⁵³⁶. Assim, à acumulação de capital corresponderia uma acumulação de pobreza, que estaria na origem das crises económicas⁵³⁷.

Já num quadro de relações internacionais, iremos encontrar um subproduto da tese da mais-valia e da concentração capitalista na *teoria da dependência*. Gustavo Gutiérrez e outros teólogos da libertação irão afirmá-la em diferentes circunstâncias. Mais adiante teremos oportunidade de nos debruçarmos sobre esse conceito.

Mas, para já, vamos concluir a nossa análise geral do marxismo, debruçando-nos sobre a *teoria da alienação*. A expressão ‘alienação’ é colhida por Marx a partir da filosofia de Feuerbach. Mas enquanto Feuerbach usava este termo para explicar o

⁵³⁵ Marx seguia o conceito de valor teorizado pelos economistas da Escola clássica, particularmente David Ricardo, segundo o qual o valor de um bem depende do tempo de trabalho necessário para a sua produção. O poder de trabalho, contudo, é o único bem que pode produzir um valor maior que o seu próprio (valor), porquanto um trabalhador pode trabalhar mais horas do que aquelas que são necessárias para a sua sustentação e da sua família. O produto deste sobre trabalho é que se designa por mais-valia. Esta, por sua vez, é adquirida pelo empregador que adquiriu o direito legal ao pleno uso do poder de trabalho, pagando ao trabalhador o valor do tempo de trabalho desse poder. Por sua vez, a aquisição do poder de trabalho por um preço correspondente ao seu valor de tempo de trabalho e, inevitavelmente, inferior ao valor do tempo de trabalho dos bens produzidos, é designada por Marx como ‘exploração do trabalho’. A exploração do trabalho é a única fonte do lucro.

⁵³⁶ Ver SOARES MARTÍNEZ, Pedro, *Economia Política*, p. 248.

⁵³⁷ Crises económicas motivadas pela falta de poder de compra das massas para absorverem os bens produzidos.

fenómeno religioso, Marx irá adaptá-lo ao campo económico e, em particular, às relações de trabalho, quando fala na ‘alienação do operário’⁵³⁸.

Para o operário sob o jugo do capitalismo industrial, o trabalho é um mero meio de se defender contra a fome, enquanto que para o artífice medieval, ou mesmo para o camponês, o trabalho também constituía um meio de expressar a sua criatividade e engenho. O operário encontra-se, assim, numa situação de alienação, reforçada pelos processos de racionalização do trabalho, que o colocam a proceder a actos repetitivos e embrutecedores numa enorme linha de montagem, qual peça de uma máquina⁵³⁹.

Marx não desejava o retorno aos métodos de produção medievais, mas acreditava que a moderna tecnologia, uma vez desembaraçada dos constrangimentos do cálculo capitalista do lucro, poderia libertar o operário de estar amarrado a uma única ocupação e permitir-lhe mudar de actividades de modo que pudesse contemplar as várias fases do trabalho de transformação industrial e daí retirar maior satisfação pessoal e sentido social.

1.2. A filosofia de Ernst Bloch. O marxismo heterodoxo

A filosofia da esperança do marxista Ernst Bloch irá exercer grande influência sobre a chamada Teologia da Esperança. Esta última, por sua vez, aliada ao movimento histórico-escatológico – com a sua perspectiva de que a tensão escatológica influencia poderosamente a construção e o decurso da história humana –, constituirá uma importante fonte de inspiração da teologia de Gustavo Gutiérrez, pois fornece mais um argumento de peso à hora de afirmar a importância da práxis histórica na teologia.

A filosofia andou sempre a par e passo com a teologia. E, se é certo que a filosofia foi tradicionalmente considerada como estando em posição subalterna face à teologia – *‘philosophia ancilla theologiae’* –, não é menos certo que sempre a influenciou grandemente. Assim, por exemplo, nos séculos em que imperou a filosofia platónica, predominou também a influência platónica na teologia. Isso é patente nalguns autores conhecidos do tempo da Patrística, nomeadamente Orígenes, Agostinho,

⁵³⁸ Segundo Feuerbach, o homem, tendo criado a ideia de Deus, aliena-se ao ídolo que construiu, adorando-o. Também Marx e Engels irão procurar remover a alienação religiosa. A religião desapareceria, como o Estado, por se tratar de um mito destinado a esconder a realidade da opressão.

⁵³⁹ Esta situação está brilhantemente descrita, em toda a sua dimensão trágico-cómica, no conhecido filme de Charles Chaplin, *‘Modern Times’*, rodado em 1936, nos EUA.

Gregório de Nissa e Pseudo Dionísio. Ao invés, nos séculos em que dominava a filosofia aristotélica, prevaleceram as teologias de Tomás de Aquino e de Duns Escoto. Por sua vez, já no séc. XX, podemos constatar o mesmo grau de influência. Para dar um exemplo, durante os anos em que triunfou o existencialismo, com ele surgiram as teologias (existencialistas) de Tillich, Barth e Bultman.

Ora, também a Teologia da Esperança tem um transfundo filosófico próprio, num contexto geral de optimismo, marcado pelo progresso técnico e económico, após duas guerras mundiais terríveis e avassaladoras. É aqui que entra em cena a filosofia da esperança de Ernst Bloch.

Ernst Bloch nasceu em Ludwigschafen am Rhein (Alemanha), em 1885. Numa primeira fase da sua carreira, viria a ser perseguido pelos nazis; mais tarde, viria a ser perseguido pelos comunistas.

Bloch faz parte do movimento filosófico conhecido como ‘marxismo esotérico’, que nasceu na Alemanha, após a I Guerra Mundial (1914-18). O marxismo esotérico volta-se, por um lado, para um futuro que ultrapasse o fim de uma sociedade sem classes, e, por outro, valoriza as fontes pré-marxistas duma história voltada para o futuro, para o judaísmo e para o cristianismo, e para a história das revoluções no mundo ocidental.

Bloch chegará à revisão do marxismo graças à sua filosofia da esperança, marcada pelo seu optimismo. Na sua óptica, a esperança não é uma ideia secundária, mas a realidade essencial que deve ser ensinada ao ser humano. Por isso, afirma: “O que importa é ensinar a esperar”⁵⁴⁰.

Em 1954, Ernst Bloch publica o primeiro volume da sua obra *‘Das Prinzip Hoffnung’* (‘O Princípio da Esperança’). Nesta obra, o autor revela que o progresso e a dialéctica dependem de uma permanente aspiração escatológica. É por isso que a instância religiosa, longe de ser uma mera mistificação, responde efectivamente a uma necessidade autêntica do homem.

Ora, o marxismo clássico peca por se ter ficado apenas pela descrição das condições exteriores, económicas e sociais, que impelem o ‘homem novo’. A nova interpretação que Bloch dá ao marxismo, fundada na filosofia da esperança, torna possível uma perspectiva do marxismo “como realidade e utopia, situação de facto e como força ideológica, como realização e como aperfeiçoamento”⁵⁴¹.

⁵⁴⁰ Cf. MONDIN, Battista, *Esperança marxista e esperança cristã*, p. 21. *Op. Cit.*

⁵⁴¹ Cf. *Ibidem*, p. 19.

Em que reside, então, a filosofia da esperança deste autor? Na perspectiva de Bloch, o homem vive em tensão para o futuro. Uma vez que está em correlação com o futuro, a esperança prevalece sobre todas as outras manifestações de vida do homem. Porque descobre o futuro, a esperança age sobre todo o modo razoável de pensar e de conhecer. Por isso, a esperança é eminentemente reveladora para a investigação filosófica, e, por conseguinte, merecedora de toda a atenção. Esta perspectiva é válida sobretudo no caso da filosofia marxista, cujo objectivo principal não é contemplar o mundo, mas transformá-lo, o que implica, por isso, que esteja essencialmente voltada para o futuro.

Ao contrário de Marx, que tinha atribuído a alienação a motivos económicos ou laborais, Bloch fá-la remontar a razões ontológicas, na raiz de todo o ser humano: o homem é alienado porque, como o universo de que faz parte, é essencialmente incompleto e tende para a plenitude: “O homem é, por essência, a criatura que se projecta no possível, que está à sua frente”⁵⁴².

Por isso, diz-nos Battista Mondin, na análise que faz ao pensamento de Bloch, que, para este autor, a raiz suprema de todas as coisas é o possível, entendendo por possível o ‘ainda não’, o não realizado capaz de realização. E é a partir desta raiz suprema - que é o possível -, que se desenvolve toda a realidade, mediante dois elementos: um subjectivo e outro objectivo⁵⁴³. O ainda não do ser subjectivo e objectivo, *i.e.*, o possível, é a matriz última da esperança e da utopia. A esperança exprime a certeza da consecução do fim; a utopia traduz em figuras concretas tal fim⁵⁴⁴.

Conforme concluirá Battista Mondin, Bloch irá acabar por valorizar o papel das religiões, em particular a religião judaica e a religião cristã, encontrando nelas vários elementos positivos. Episódios como o do Êxodo, ou então os ensinamentos dos profetas bíblicos e de Jesus Cristo, não devem ser vistos como ‘ópio do povo’, mas como um protesto salutar. Efectivamente, não justificam a alienação existente nem servem de apoio a ideologias particulares para salvaguardar as classes dominantes, mas são “fermentos explosivos de libertação”, elementos que protestam contra o presente em nome do Reino futuro⁵⁴⁵.

⁵⁴² Cf. *Ibidem*, pp. 23-24.

⁵⁴³ O factor *subjectivo* é o poder ainda não explorado de fazer evoluir as coisas; o factor *objectivo* é a potencialidade ainda não explorada da evolução, da mutabilidade do mundo no quadro das suas leis.

⁵⁴⁴ Ver MONDIN, Battista, *Esperança marxista e esperança cristã*, pp. 23-26.

⁵⁴⁵ Ver *Ibidem*, p. 28.

Na perspectiva de Bloch, o homem é efectivamente alienado quando é obrigado a exprimir a sua existência com conceitos religiosos e com a fé em divindades. Mas a eliminação destas ideias e destas divindades não põe termo ao seu estado de alienação. Esta permanece, e, com ela, também a tendência constante do homem a olhar para além de si mesmo, para um estado de plenitude e de realização do ‘ainda não’, do ‘possível’. Por isso, a religião não é só expressão da alienação, mas também de protesto contra a natureza fragmentária e incompleta da existência. Mais precisamente, a religião é a esfera em que o ser humano ainda incompleto projecta a sua ânsia por uma existência reconciliada. “Onde há esperança, há religião”, diz Bloch⁵⁴⁶.

Battista Mondin conclui dizendo que, “Coube a Bloch a honra de fazer pela esperança o que Heidegger fez pelo ser: arrancou-a ao esquecimento em que tinha caído por tantos séculos e colocou-a no centro da especulação filosófica e teológica”⁵⁴⁷.

A doutrina antropológica e a visão da história que decorrem da obra *‘Das Prinzip Hoffnung’*, de Bloch, aliada à valorização do papel da religião e da esperança, bem como o carácter escatológico da sua filosofia, atraíram os teólogos da esperança, que viram nessa filosofia o instrumento hermenêutico capaz de oferecer uma interpretação da Revelação cristã conforme com as exigências e a visão da humanidade do seu tempo⁵⁴⁸.

O encontro dos teólogos da esperança com Bloch foi ainda favorecido pelo movimento histórico-escatológico, que sublinhou muito o papel da Revelação bíblica, que adquiriu grande importância na reflexão teológica do séc. XX, quer do lado protestante quer do lado católico, conforme se depreende dos principais documentos do Concílio Vaticano II.

Wolfhart Pannenberg é consensualmente reconhecido como um dos principais expoentes do movimento histórico-escatológico. Este teólogo apresenta três elementos característicos deste movimento: a historicidade; a objectividade; e a escatologicidade da Revelação⁵⁴⁹.

Segundo Pannenberg, a auto-revelação de Deus, de acordo com os textos bíblicos, não se deu directamente, à maneira de uma teofania, mas indirectamente, através de gestas históricas. O autor afirma depois a tese do carácter objectivo da

⁵⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 27. *Opin. citada*.

⁵⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 23.

⁵⁴⁸ Entre os representantes mais significativos da Teologia da Esperança, destacamos Moltmann, Pannenberg e Cox (do lado protestante); e Schillebeeckx, Kerstiens e Metz (do lado católico).

⁵⁴⁹ Ver MONDIN, Battista, *Esperança marxista e esperança cristã*, pp. 37-38.

história da salvação. Para o autor, já não se justifica o cepticismo histórico de Bultman. Esta objectividade seria, não só um dado de facto, certificado pela crítica histórica, como também uma exigência para a profissão da fé. Por fim, afirma que a história da salvação tem um carácter essencialmente escatológico, estendendo-se no tempo, mas referindo-se especialmente ao futuro, que é o fundamento do presente.

Estes elementos – carácter histórico, objectivo e escatológico da Revelação – são, juntamente com a filosofia da esperança do marxista Ernst Bloch, as traves mestras sobre as quais os teólogos da esperança edificaram a sua interpretação da fé cristã. A Teologia da Esperança, por sua vez, terá uma influência importante na teologia de Gustavo Gutiérrez, desde logo pelo seu apelo ao porvir e à influência que a tensão escatológica desempenha na acção humana na história, com o Reino a dever brotar já nesta cidade dos homens.

2. A teologia de Gustavo Gutiérrez e a questão ideológica

Após esta breve exposição sobre o marxismo ‘ortodoxo’ e um exemplo de marxismo ‘heterodoxo’ particularmente próximo da TL, em termos de influência recebida, estamos, finalmente, mais bem enquadrados e conceptualmente contextualizados para reflectirmos, então, acerca das interconexões entre o marxismo e a TL proposta por Gutiérrez, evitando deste modo ‘construir a casa a partir do telhado’.

A TL, em geral, e especificamente a teologia de Gustavo Gutiérrez, tem sido muitas vezes acusada de demasiados pontos de contacto com o marxismo, aproveitando deste aspectos metodológicos, conceptuais e teóricos, sob os mais diversos pretextos.

De facto, constatamos muitos pontos de contacto entre a reflexão teológica do ‘processo de libertação’ e aspectos da análise histórica e social propostos pelo marxismo, muitas vezes afirmados por muitos teólogos da libertação, entre os quais Gustavo Gutiérrez. Manuel Alcalá, falando da história da TL e de alguns dos seus principais teólogos, diz-nos expressamente que:

“A experiência cubana constitui um lugar de referência e numerosos aspectos da análise marxista, como o materialismo histórico, são aceites em maior ou menor proporção por

figuras como Theotónio dos Santos e Fernando Henrique Cardoso (Brasil), Enrique Dussel (Argentina), Segundo Galilea (Argentina) e Gonzalo Arroyo (Chile)”⁵⁵⁰.

Não são inéditos os contactos teóricos entre o cristianismo e o ideal marxista. Basta para tanto recordar o ideal comunitário da Igreja primitiva, expresso em *Act 2, 44-45*: “Todos os crentes viviam unidos e possuíam tudo em comum. Vendiam terras e outros bens e distribuíam o dinheiro por todos, de acordo com as necessidades de cada um”. Este ideal foi depois recuperado pelas ordens monásticas e, mais tarde, pelas ordens mendicantes.

A obra literária ‘A Utopia’⁵⁵¹, de Tomás Morus, um homem canonizado pela Igreja católica, também deixa entrever as profundas reflexões deste grande vulto da cultura ocidental cristã na idealização de uma sociedade humana onde não existe, nem propriedade privada nem miséria.

Nesta obra, o navegador português Rafael Hitlodeu, em diálogo com Pedro Gilles, irá narrar os costumes e instituições do povo da ilha de Utopia. Uma terra onde a posse era exercida em comum; onde os habitantes mudavam de casa de dez em dez anos, de modo a anular a ideia de propriedade individual e absoluta; onde cada cidadão apenas tinha que trabalhar seis horas diárias, sendo o tempo livre dedicado a cultivar livremente o espírito, ao contrário do que se passava nas outras nações, onde os trabalhadores eram obrigados a realizar as suas tarefas “como bestas de carga desde o alvor do dia até à noite avançada”⁵⁵².

Nesta terra idealizada, um pai de família podia-se abastecer livremente no mercado local, sem dinheiro ou outro objecto de troca, porquanto, “Como há plena abundância de tudo, não há receio de que alguém peça mais do que aquilo que precisa”⁵⁵³.

Também se fazem duras críticas aos açambarcadores de riqueza, como mais tarde Gutiérrez o fará a propósito dos excessos do capitalismo: “Que dizer dos avarentos que amontoam dinheiro, não para o utilizarem, mas para se deliciarem a contemplar enorme quantidade de metal? (...) Enterrar o ouro não será roubá-lo a si próprios e aos

⁵⁵⁰ Cf. ALCALÁ, Manuel, ‘Théologie de la libération. Histoire, courants critiques’. In *Théologie de la Libération – documents et débats*, p.13. Tradução nossa.

⁵⁵¹ No seu título original completo: *De Optimo Reipublicae Statu Deque Nova Insula Utopia*. O livro foi publicado pela primeira vez em Basileia, em 1516.

⁵⁵² Cf. MORUS, Tomás, *A Utopia*. Lisboa: Guimarães Editores, 2005, p. 79.

⁵⁵³ Cf. *Ibidem*, p. 87.

outros?”⁵⁵⁴. Vale a pena revisitar esta obra monumental que, certamente, como grande clássico da literatura mundial que é, influenciou Gutiérrez.

Outro exemplo, neste domínio, é-nos dado pelo dominicano calabrês Tommaso Campanella. Na sua obra ‘Cidade do Sol’⁵⁵⁵, Tommaso Campanella também deixa entrever um ideal pragmático de colectivização dos bens, numa comunidade cujos membros teriam renunciado, voluntariamente, às riquezas individuais e à vida familiar.

Contudo, apesar de aproximações e pontos de contacto entre o ideal marxista e o cristianismo, convém esclarecer uma certa confusão que por vezes transparece do discurso público. A título de exemplo, naquela que constitui uma diferença notável, não parece existir equivalente no marxismo ao princípio da opção preferencial pelos pobres, que existe no cristianismo.

O cidadão modelo do marxismo é o operário com consciência de classe, que é chamado a impor a sua vontade política e a sua propriedade sobre os meios de produção (propriedade colectiva). No marxismo, o operário é enaltecido pelas qualidades de produção económica e pela sua capacidade de trabalho, e, afinal, pela potencialidade que tem enquanto agente político central de um novo sistema. O operário não é querido e digno de protecção enquanto ser humano explorado e oprimido – como sucede na mundividência judaico-cristã –, mas sim enquanto veículo político e económico para a revolução e consequente instauração da ‘ditadura do proletariado’.

O Sínodo dos Bispos de 1974, reunido sob o tema ‘A evangelização no mundo de hoje’, percebeu isto muito bem, lembrando que, para Marx, a luta de classes – para pegar num exemplo bem significativo - funda-se numa realidade que se encontra num registo próprio, que não o do amor e da justiça evangélica. Conforme nos explica João-Baptista Libânio, na sua análise das conclusões do referido Sínodo:

“O conceito de justiça, de amor, de libertação dos pobres no marxismo não é o mesmo que na nossa fé. Para Marx, o pobre é o proletariado, sobretudo da sociedade fabril, que surge quando politicamente se reúne e age pelo conflito. Organiza-se como classe antagónica. Já no Evangelho, os pobres, além da pobreza material, possuem um coração aberto a Deus e sentem que dependem d’Ele”⁵⁵⁶.

⁵⁵⁴ Cf. *Ibidem*, p. 106.

⁵⁵⁵ Esta obra conheceu uma primeira edição em 1602, em dialecto florentino. A partir daí foi objecto de várias traduções para latim, sendo a mais famosa editada no ano de 1623, em Frankfurt, com o título: ‘*Civitas Solis idea republicae philosophica*’.

⁵⁵⁶ Cf. LIBÂNIO, João Baptista, *Evangelização e Libertação*. Petrópolis: Editora Vozes, 1975, pp. 152-153.

Neste contexto, o Sínodo de 1974 adverte ainda para o risco de se subverter o conceito de evangelização, reduzindo-o a um programa de promoção humana, caindo-se deste modo num secularismo onde se perde o sentido da verdadeira vocação cristã sobrenatural. Por isso, o Sínodo aconselha ainda a que se evitem, em documentos eclesiais, expressões essencialmente políticas e não evangélicas⁵⁵⁷.

Além do mais, no universo ideológico de inspiração marxista existem ‘inimigos de classe’, ou ‘inimigos do povo’, para usar uma expressão sinistra cunhada por Léon Trotsky, algo também desconhecido no cristianismo, que cultiva a inclusão e não a exclusão social; a paz social e não o conflito e o antagonismo.

É natural que ao longo da história, o marxismo fosse equacionado como um movimento profundamente anticristão. Não há dúvida que a tese do materialismo histórico e o arraigado ateísmo marxista, a ideia da transformação última da sociedade pela violência, aliado à suspeição geral que Marx tinha em relação ao papel da religião, fundamentam este entendimento.

Além do mais, as brutais perseguições religiosas movidas pelos partidos políticos inspirados, em maior ou menor grau, pelo marxismo, um pouco por todo o mundo, que funcionaram como concretizações práticas da teoria marxista, falam por si.

Por tudo isto, torna-se pertinente a seguinte questão: é possível ser-se cristão e marxista? Parece-nos que sim, mas até certo ponto. E Gustavo Gutiérrez parece ser um bom exemplo disso mesmo: um teólogo cristão, sem dúvida, mas também um intelectual marxista, pelo menos numa fase estendida da sua carreira de teólogo.

2.1. Cristianismo e marxismo em Jacques Maritain. Reflexos em Gustavo Gutiérrez

Gustavo Gutiérrez reconhece em Jacques Maritain um dos principais promotores e organizadores da corrente social cristã, concretamente à luz da filosofia tomista⁵⁵⁸.

A corrente social cristã nasceu sob a influência da ala moderna do liberalismo católico, de certas ideias do catolicismo social francês e, naturalmente, da DSI elaborada a partir de Leão XIII. A questão central para este movimento católico

⁵⁵⁷ Será o caso de expressões como ‘revolução’, ‘subversão’ ou ‘luta de classes’, entre outros.

⁵⁵⁸ Ver GUTIÉRREZ, Gustavo, *La force historique des pauvres*, p. 193.

prendia-se com as situações de injustiça da ordem social e o compromisso cristão para enfrentá-las e remediá-las.

Estava em causa, não tanto um movimento cristão de ruptura com o capitalismo – como será patente nos teólogos da libertação -, mas uma acção de purificação do capitalismo, numa senda reformista, portanto. Esta purificação passava, desde logo, pelo equilíbrio entre o direito de propriedade privada e o princípio do bem comum, um tema muito caro a São Tomás de Aquino⁵⁵⁹.

Jacques Maritain, a este respeito, esclarece que, “O problema não é o de suprimir o interesse privado, mas de o purificar e de o enobrecer: de o conter em estruturas sociais ordenadas ao bem comum e também (e é o ponto capital), de o transformar interiormente pelo sentido da comunhão e da amizade fraternal”⁵⁶⁰.

A obra essencial de Jacques Maritain que se deverá ter presente nesta matéria encontra-se no seu livro magistral, ‘Humanismo Integral’, cuja primeira edição apareceu no ano de 1936, no período entre guerras. A influência deste autor em Gutiérrez, ainda que poucas vezes explicitada, é enorme.

Jacques Maritain define o ‘humanismo’ do seguinte modo:

“(…) o humanismo tende essencialmente a tornar o homem mais verdadeiramente humano e a manifestar a sua grandeza original fazendo-o participar em tudo o que o possa enriquecer na natureza e na história; exige ao mesmo tempo que o homem desenvolva as virtualidades em si contidas, as suas forças criativas e a vida da razão, e trabalhe para fazer das forças do mundo físico instrumentos da sua liberdade. Assim entendido, o humanismo é inseparável da civilização e da cultura...”⁵⁶¹.

A partir desta definição, Jacques Maritain distinguirá o humanismo ‘teocêntrico’ do humanismo ‘antropocêntrico’⁵⁶². No primeiro caso, o homem reconhece que Deus é o centro do homem e implica a concepção cristã do homem pecador e redimido, assim como a concepção cristã da graça e da liberdade. No segundo caso, estamos perante a

⁵⁵⁹ S. Tomás ensina que, por uma parte, a apropriação de bens deve ser privada, sem a qual a actividade laboral da pessoa se exerceria de modo deficiente, mas que, por outra parte, em razão do destino original dos bens materiais à espécie humana e da carência que cada pessoa tem desses meios para se dirigir para o seu fim último, o uso dos bens individualmente apropriados deve, ele mesmo, servir ao bem comum de todos (Ver AQUINO, Tomás de, *Suma de Teología IIª – Ilae*, 66, 2. Madrid: BAC, 1989).

⁵⁶⁰ Cf. MARITAIN, Jacques, *Humanisme Intégral*, p. 192. Tradução nossa.

⁵⁶¹ Cf. *Ibidem*, p. 10.

⁵⁶² Ver *Ibidem*, p. 36.

concepção do homem que acredita que, ele próprio, é o centro do homem, e, portanto, o centro de todas as coisas. Implica uma concepção naturalista do homem e da liberdade.

O cristianismo encontra-se, naturalmente, no campo do humanismo teocêntrico, mas, segundo Maritain, também pode ser encontrado no humanismo antropocêntrico. Efectivamente, para o autor, no limite da dialéctica do humanismo antropocêntrico chegamos a duas posições puras: a posição ateísta e a posição cristã⁵⁶³.

Maritain fala do marxismo como um ‘humanismo ateu’, dizendo a este respeito:

“Este humanismo marxista deve ser visto como o fruto perfeito do imanentismo hegeliano, uma vez que a dialéctica hegeliana, inversamente, passou da ‘ideia’ ao ‘real’, é dizer, ao homem social e histórico; consiste, em definitivo, em reivindicar para o homem – uma vez libertado pela abolição da propriedade privada – esta independência soberana no domínio da natureza e no governo da história, que antes, no tempo da consciência ‘alienada’, a religião atribuíra a Deus”⁵⁶⁴.

A própria economia marxista e a sociologia marxista, por sua vez, também se sujeitam ao primado e à determinação duma certa metafísica, “ateia, realista-dialéctica, imanentista absoluta”⁵⁶⁵.

Acerca do ateísmo ínsito ao marxismo, Maritain pergunta-se porque é que as soluções sociais comunistas, que dizem respeito à organização do trabalho na comunidade temporal, não podem ser desligadas do ateísmo, que é uma posição essencialmente religiosa e metafísica?

Em resposta a esta questão, Maritain, considerando o espírito e os princípios do comunismo, explica que este, tal como existia no seu tempo – desde logo, o comunismo da URSS -, apresenta-se como um sistema completo de doutrina e de vida, que pretende revelar ao homem o sentido da sua existência, responder a todas as questões fundamentais que a vida coloca, e manifesta uma força inigualável de envolvimento totalitário. Assim sendo, trata-se, no fundo, de uma verdadeira religião, e das mais imperiosas, por sinal, convencida de que está chamada a substituir todas as outras religiões:

⁵⁶³ Ver *Ibidem*, p. 44.

⁵⁶⁴ Cf. *Ibidem*, p. 62.

⁵⁶⁵ Cf. *Ibidem*.

“(...) uma religião ateia onde o materialismo dialético constitui a dogmática, e onde o comunismo, como regime de vida, é expressão ética e social. Assim, o ateísmo não é exigido (o que seria incompreensível) como uma consequência necessária do sistema social; mas, ao contrário, é pressuposto como o princípio deste. Ele encontra-se logo no ponto de partida”⁵⁶⁶.

Maritain faz também um retrato muito interessante, em tons escatológicos, acerca da mundividência social marxista. Segundo o autor, para o marxismo, o proletariado não somente está isento do ‘pecado original’ da exploração do homem pelo homem - precisamente porque ele está despojado de tudo, porque está ao nível mais baixo da história -, como é portador da libertação humana e a vítima messiânica cujo triunfo será a vitória definitiva sobre tudo o que oprime a humanidade.

A este propósito, Maritain recorda como Nikolai Berdiaeff gosta de assinalar a presença deste elemento escatológico no pensamento comunista revolucionário, segundo o qual, no próprio seio da história, o advento de uma libertação total e definitiva terá lugar, que dividirá em dois os tempos da história: a passagem do reino da necessidade ao da liberdade⁵⁶⁷.

Sobre o modo como a pessoa do pobre é vista no mundo do capitalismo, por sua vez, verificamos uma coincidência notável entre a posição de Maritain e de Gutiérrez, que iremos concretizar mais adiante. Para já, fiquemos por esta citação:

“O espírito objectivo do capitalismo é um espírito de exaltação das potências activas e inventivas, do dinamismo do homem e das iniciativas do indivíduo, mas é um espírito de repugnância pela pobreza e de desprezo pelo pobre; o pobre não existe mais do que como instrumento duma produção rentável, não como pessoa”⁵⁶⁸.

Maritain estabelece ainda uma distinção extremamente interessante entre o mundo cristão, ou a sociedade cristã, e o cristianismo, propriamente dito. Esta distinção é tanto mais interessante para o nosso tema, porquanto os regimes (militares) da ‘*Doctrina de la Seguridad Nacional*’, que proliferaram na América Latina, no auge da TL, diziam-se defensores da ‘civilização cristã’:

⁵⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p.45.

⁵⁶⁷ Ver *Ibidem*, p. 61.

⁵⁶⁸ Cf. *Ibidem*, p. 122.

“(…) o mundo cristão é outra coisa que o cristianismo (...) O termo ‘cristianismo’, como o termo ‘Igreja’, tem um significado religioso e espiritual, designa uma fé e uma vida sobrenatural. Pelas palavras ‘mundo cristão’, pelo contrário, entendemos qualquer coisa de temporal e de terrestre, que se reporta à ordem, não da religião propriamente dita, mas da civilização e da cultura”⁵⁶⁹.

Maritain, a este propósito, lamenta que o mundo cristão, duma forma geral, durante tempo demais, tenha circunscrito a verdade e a vida divina a uma parte limitada da sua existência, concretamente nas coisas do culto e da religião, e, quando muito, nas coisas da vida interior. Quanto às coisas da vida social, da vida económica e política, estas foram muitas vezes abandonadas à lei do mundo (‘lei carnal’), sendo deste modo tragicamente subtraídas à luz de Cristo.

Por isso, o autor cita Berdiaeff, quando este dizia que, “Marx tem razão quando diz que a sociedade capitalista é uma sociedade anárquica, onde a vida se define exclusivamente como um jogo de interesses particulares. Nada é mais contrário ao espírito cristão”⁵⁷⁰.

Sobre o tema do humanismo integral e a superação do homem burguês, distinguem-se, uma vez mais, notáveis paralelismos entre o pensamento de Maritain e o discurso de Gutiérrez, senão, vejamos:

“Todavia, se uma *nova cristandade* voltar a se instaurar, o seu carácter distintivo será, assim cremos, que esta transfiguração – através da qual o homem, consentindo a ser convertido e sabendo-se convertido pela graça, trabalhe para ser e realizar *o homem novo* que ele é em Deus -, esta transfiguração deverá atingir realmente, e não somente duma maneira figurativa, as *estruturas da vida social da humanidade*, e comportar assim – na medida onde isso seja possível neste mundo, em determinado clima histórico -, uma *verdadeira realização social-temporal do Evangelho* (...) compreenderá, ainda, que é em vão que se afirma a dignidade e a vocação da pessoa humana se não se trabalha no sentido de *transformar as condições que o oprimem* e fazer com que possa comer dignamente o seu pão”⁵⁷¹.

A terminar, ao reflectir sobre uma política verdadeiramente cristã, Jacques Maritain diz-nos o seguinte:

⁵⁶⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 51-52.

⁵⁷⁰ Cf. *Ibidem*, p.52. *Opin. Citada*.

⁵⁷¹ Cf. *Ibidem*, p. 102. Sublinhado *itálico* nosso.

“A bem da verdade, não há nada de mais escandaloso e, num certo sentido, de mais revolucionário (...) que a crença numa política intrinsecamente cristã, pelos seus princípios, o seu espírito, a sua moral, e a pretensão de proceder neste mundo a uma acção política vitalmente cristã. Mas o homem consciente destas coisas sabe que a primeira maneira de servir o bem comum temporal passa por manter-se fiel aos valores da verdade, da justiça e do amor, que consubstanciam o principal elemento”⁵⁷².

Conforme se pode constatar, a influência do pensamento social cristão de Jacques Maritain em Gustavo Gutiérrez é fortíssima.

Gutiérrez aproveita a distinção entre a sociedade/mundo cristão e o cristianismo, a que Maritain procede, para fundar a sua perspectiva profundamente anti-dualista. O dualismo, conforme tivemos oportunidade de ver, separava de modo estanque as ‘coisas da religião’ – que deviam ser apenas do domínio da consciência privada de cada um - da ‘coisa pública’, concretamente da ordem política e económica. Este dualismo estava muito presente na ordem social e política da América Latina que Gutiérrez tão veementemente combateu.

A concepção do pobre na mundividência capitalista, brilhantemente captada por Maritain, coincide exactamente com aquela que é uma das principais denúncias que Gutiérrez dirige ao capitalismo: um sistema onde o pobre é o ‘invisível’ e a ‘não pessoa’.

Gutiérrez bebe ainda directamente da ideia de Maritain, segundo a qual uma nova e verdadeira cristandade, fundada no ‘homem novo’, tem que se basear numa conversão radical do coração humano que atinja realmente – e não apenas figurativamente – as estruturas da vida social; que realize socialmente o Evangelho; e que transforme as condições (sociais) que oprimem a pessoa humana.

Finalmente, Maritain, conforme vimos na última citação, revela desabridamente o carácter escandaloso e, inclusivamente, revolucionário, dum cristianismo levado a sério, até às últimas consequências. Gutiérrez é muito sensível a esta dimensão subversiva do cristianismo contracorrente, ainda que, à semelhança de outros teólogos da libertação, por vezes tenha caído numa interpretação político-ideológica e temporal de ‘revolução’, conforme veremos no próximo ponto (2.2.). Já Jacques Maritain,

⁵⁷² Cf. *Ibidem*, p. 269.

quando falava no carácter revolucionário do cristianismo, tinha em mente uma ‘revolução’ estritamente balizada pelos valores evangélicos.

Por outro lado, há ainda outra síntese a fazer, a partir das citações que foram feitas de Jacques Maritain, e que iremos compreender melhor de seguida. Quando Maritain descreve o marxismo, deixa a nu algumas teses que estão bem presentes nos escritos de Gutiérrez. É o que sucede, por exemplo, com a assunção que Gutiérrez faz na sua teologia duma perspectiva fundamentalmente realista e imanentista, que se verifica no enfoque dado ao homem social e histórico; na sua aversão ao princípio da propriedade privada; e numa hipervalorização da classe dos pobres, decalcada da idealização do proletariado operada pelo marxismo.

2.2. Gustavo Gutiérrez e o marxismo

Apesar de Gustavo Gutiérrez e outros teólogos da libertação instantaneamente rejeitarem qualquer ligação formal ao marxismo, os seus escritos estão bem guarnecidos de argumentos e conceitos distintamente marxistas. O simples afã de estarem sempre em atitude defensiva, afirmando a cada oportunidade que o marxismo lhes é totalmente estranho, fala por si mesmo⁵⁷³.

Podemos chamar a um contrato de arrendamento um contrato de compra e venda, mas, se pela leitura das cláusulas contratuais resulta claro que se trata de um arrendamento, então é de um contrato de arrendamento que se trata, independentemente do nome com que o queiramos baptizar. Os exemplos de cumplicidade entre a TL e o marxismo são muito abundantes e já veremos alguns de seguida.

A nosso ver, é possível a compatibilidade entre o cristianismo e uma visão marxista, mas apenas enquanto esta for entendida como mero método de análise da realidade social e económica. Quando muito, também ao nível da utopia marxista se poderão encontrar alguns pontos de contacto teóricos entre o marxismo e o cristianismo, conforme vimos, ainda que com fundamentos e fins bem diversos. Para além disto é que

⁵⁷³ No caso de Gutiérrez, ver, a título de exemplo, as seguintes entrevistas: ‘Sacerdote Gutiérrez, padre de la Teología de la Liberación: no creo en luta de clases ni metralletas’. Entrevista com Carlos Larreau. *Ojo* – (13 ago.1984); ‘Teología de la Liberación no usa el análisis marxista, dice Gutiérrez’. *El Comercio* – (23 set.1984); ‘Chaque fois qu’on parle avec clarté de problèmes sociaux, on se fait traiter de communiste, nous déclare le père Gustavo Gutiérrez’. *Le Monde* (5 fev.1985), p.5; ‘Poverty and love: founder of liberation theology denies marxism’. Entrevista com Tom McHugh. *Catholic New York* (21 jul.1988); ‘Gustavo Gutiérrez: Marx n’est pas la Bible’. *L’Actualité Religieuse dans le Monde* – nº82 (out.1990), 26-27.

já nos parece difícil, senão mesmo honestamente impossível. Daí que tivéssemos dado uma resposta positiva à questão acima levantada sobre se era possível ser-se cristão e marxista, mas ‘até certo ponto’.

Enquanto se adoptar o marxismo limitadamente, apenas como método de análise da realidade, e não mais que isso, poderá haver compatibilidade com o cristianismo. Já, por exemplo, o ateísmo inerente ao marxismo, o materialismo histórico, a supressão de alguns direitos individuais fundamentais, como a propriedade privada e a liberdade individual, e, dentro desta, a própria liberdade religiosa, ou a legitimação da violência proletária no quadro da luta de classes, saltam claramente à vista como elementos claramente contrários à mensagem cristã.

É isto, parece-nos, que, em geral, sucede com Gustavo Gutiérrez: é um teólogo cristão que adopta o marxismo como chave de leitura da sociedade e da economia da América Latina da sua época. Por isso, nalguns dos seus escritos, o autor adopta explicitamente o paradigma ‘histórico’ da luta de classes e apregoa a colectivização dos bens de produção, ou então, nalgumas ocasiões, afirma que o socialismo é a melhor opção política para servir o processo de libertação em curso na América Latina⁵⁷⁴.

A sua aversão fígadal à política do ‘*desarrollismo*’ (‘desenvolvimentismo’), porque feita dentro das regras do sistema (capitalista) vigente, é também reveladora da sua clara preferência pela transformação social por via da ruptura – *i.e.* revolução – em detrimento da via reformista. Trata-se de mais uma linha de continuidade assinalável entre a teologia de Gustavo Gutiérrez e o marxismo.

Também ao nível da sua concepção do ‘pecado social’, Gutiérrez julga que não é só o pecado pessoal que está na origem do referido ‘pecado social’, mas que as próprias estruturas sociais influenciam o indivíduo. Ora, isto denota também uma inspiração marxista. Efectivamente, Marx dizia, na sua obra, ‘*Zur kritik der politischen Oekonomie*’, que, “Não é a consciência dos homens que determina a sua existência, mas, pelo contrário, é a sua existência social que determina a sua consciência”⁵⁷⁵.

Contudo, e apesar de todos estes exemplos de aproximação ao marxismo, também já vimos, no início deste trabalho, que houve uma evolução no pensamento de Gutiérrez a este nível, no quadro dum esforço de desideologização da TL.

⁵⁷⁴ Ver GUTIÉRREZ, Gustavo, *Práxis, política e fé cristã*, pp. 9-10 e 19-22. Ver também GUTIÉRREZ, Gustavo, *La force historique des pauvres*, pp. 12-13.

⁵⁷⁵ Cf. SOARES MARTÍNEZ, Pedro, *Economia Política*, p. 246. *Opin. citada*.

De todas as maneiras, de modo mais moderado, e com uma postura esclarecedora, Gustavo Gutiérrez irá manter a linha, alguns anos mais tarde, segundo a qual qualquer relação da sua teologia com o marxismo se dá apenas ao nível das relações entre a teologia e as ciências sociais, e não mais que isso:

“Em nenhum momento (...) nos propusemos estabelecer um diálogo com o marxismo com a intenção de chegar a uma eventual ‘síntese’ (...) se se produz um encontro, este situa-se entre a teologia e as ciências sociais e não entre a teologia e a análise marxista, salvo nos elementos desta que se encontram nas ciências sociais contemporâneas, em particular tal como se apresentam no mundo latino-americano”⁵⁷⁶.

Na sua obra ‘Cristianismo e marxismo’, Gustavo Gutiérrez, a partir do binómio marxismo-cristianismo, reconhece, fundamentalmente, duas perspectivas: os que relacionam o marxismo e o cristianismo dum ponto de vista intelectual, doutrinal, sem estarem directamente comprometidos no processo revolucionário; e os (cristãos) que estão efectivamente comprometidos no processo revolucionário e olham para a relação cristianismo-marxismo a partir da prática do seu empenhamento⁵⁷⁷.

A perspectiva dos intelectuais subdivide-se em duas correntes: aqueles que acham que o cristianismo e o marxismo, como dois sistemas globais de interpretação da vida, mutuamente se excluem e antagonizam; e aqueles que acham ser possível o estabelecimento de um diálogo entre os dois, no terreno do humanismo.

Quanto à perspectiva dos cristãos comprometidos no processo revolucionário, aqui também se distinguem duas correntes: uma corrente que procura acomodar cristianismo e marxismo, em que a etapa final do comunismo – a sociedade sem classes e sem Estado – encontra o seu paralelo na visão cristã do Paraíso; e outra corrente, que defende uma total autonomia entre o que é próprio da fé – enquanto conhecimento de Deus – e o que é próprio do marxismo, enquanto método científico da análise da realidade. Segundo este raciocínio, não há qualquer problema à hora de um cristão afirmar a sua fé na existência de Deus e, simultaneamente, adoptar o método marxista⁵⁷⁸.

Gustavo Gutiérrez, na obra citada, irá considerar que estas duas perspectivas, e respectivas correntes que delas partem, estão feridas de simplismo exagerado. Segundo

⁵⁷⁶ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *La verdad los hará libres*, p. 83. Tradução nossa.

⁵⁷⁷ Ver *Idem*, *Cristianismo e marxismo*. Lisboa: Livraria Multinova, 1974, pp. 5-11.

⁵⁷⁸ Gustavo Gutiérrez dá o exemplo da interpretação que L. Althusser faz do marxismo.

o autor, as perspectivas intelectuais pecam pelo seu carácter teórico e ineficaz. No caso dos cristãos empenhados na luta revolucionária, a tentativa de coincidência entre uma leitura cristã da vida e marxista peca pelo seu “concordismo”⁵⁷⁹.

Gustavo Gutiérrez tenta superar estas questões afirmando que há que partir de uma reflexão profunda sobre fé e acção política. O marxismo consiste essencialmente na análise da sociedade em ordem à sua transformação. Nesta acção de transformação da realidade, ou acção política, aparecem dois elementos fundamentais: o elemento científico de conhecimento ou análise da realidade; e o elemento utópico de construção de uma nova sociedade e de um novo tipo de homem.

Ora, segundo o autor, é precisamente na construção deste projecto que cristãos e marxistas se poderão encontrar. Uns e outros acreditam na utopia da criação de uma sociedade nova, e é no empenhamento comum na construção desse projecto histórico que a relação entre fé e acção política, entre cristianismo e marxismo, se poderá estabelecer de forma dinâmica e fecunda. Contudo, como bem recorda, a utopia cristã, sendo histórica, é também meta-histórica.

Parece-nos, contudo, que o autor cai aqui, precisamente, no ‘concordismo’ que criticara à perspectiva dos cristãos comprometidos no processo revolucionário. No fundo, procura um ponto de coincidência entre a tensão escatológica cristã, fundada na esperança, e a utopia marxista, fundada no processo revolucionário político.

Na óptica de Gustavo Gutiérrez, as alusões a Marx e outros autores marxistas, no campo da análise social e económica – que também interessam a quem faz teologia -, não significam uma aceitação do marxismo, sobretudo enquanto visão global do homem e da história. De resto, o autor afirma que a ideologia ateia e a visão totalitária ínsita ao marxismo são incompatíveis com a fé cristã⁵⁸⁰.

Mas não é menos certo que Gustavo Gutiérrez usa profusamente nos seus escritos vocabulário e conceitos emprestados do universo teórico marxista, seja o conceito de ‘alienação’; de ‘luta de classes’; de ‘processo revolucionário’; ‘imperialismo’; ‘classes oprimidas/exploradas vs classes opressoras’; revela-se próximo da ‘teoria da dependência’; fala em ‘transformação da ordem social’; ‘ruptura social e política’; propugna abertamente pela ‘colectivização dos meios de produção’; ‘lutas do

⁵⁷⁹ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Cristianismo e marxismo*, p. 10.

⁵⁸⁰ Ver *Idem*, ‘Théologie et sciences sociales’, in *Théologies de la libération – documents et débats*, pp. 191-192.

proletariado'; 'radicalização política'; as 'estruturas de opressão'; a importância da 'práxis política'; entre outros elementos que iremos encontrar ao longo deste trabalho.

A importância dada por Gutiérrez à 'práxis', como motor da TL, é bem elucidativa da influência teórica marxista sobre esta corrente teológica. Com efeito, a 'práxis' ou 'prática' assume uma importância decisiva em Karl Marx. Para este autor, "o ser é acção"⁵⁸¹. Também dirá, famosamente, na XI tese da sua obra 'Teses sobre Feuerbach', que, "Os filósofos outra coisa não fizeram que interpretar o mundo de diferentes maneiras, mas o que importa é transformá-lo"⁵⁸².

Ora, a ideia de transformação do mundo e do ser com base na acção prática está muito arreigada na teologia de Gutiérrez. Para Gutiérrez, também, a práxis tem o primado sobre a teoria, sem prejuízo do autor não desprezar de modo nenhum a teoria, enquanto ver, contemplar, intuir. Mas, de facto, a busca da mudança e da transformação, 'eficaz' e 'científica', das realidades políticas e sociais, por meio da acção prática, impõem-se na sua teologia. E isto é reconduzível a uma influência marxista, que concebe a acção como constitutiva do ser.

O conceito de 'alienação', que Gutiérrez emprega para designar o fascínio do dinheiro e dos mercados, é emprestado do universo marxista, sendo certo que Marx falava fundamentalmente de 'alienação' económica, no universo do trabalho, sem prejuízo de considerar a alienação religiosa o paradigma de toda a alienação possível⁵⁸³.

A ideia hegeliana de coisificação da vida é essencial no conceito de alienação económica do marxismo⁵⁸⁴. Pelo efeito da organização económica capitalista, as relações entre indivíduos deixam de ser interiores aos próprios para passarem a se fixarem diante deles, independentes, como uma potência estrangeira, que subjuga e domina, como um destino ao qual não há escapatória.

A alienação caracteriza, em geral, o universo das mercadorias, enquanto coisas exteriores que se podem, precisamente, alienar, i.e., vender, pois são exteriores ao indivíduo. Mas que dizer do operário que vende o seu trabalho ao empregador? O trabalho não é separável da pessoa do operário; para prestá-lo, o operário tem que estar presente, oferecendo em permanência a sua força de vida. Isto distinguiria radicalmente o trabalho de uma qualquer mercadoria: o facto de acompanhar necessariamente o

⁵⁸¹ Cf. HENRY, Michel, *Marx*, p. 322. *Opin. citada*. Tradução nossa.

⁵⁸² Cf. *Ibidem*, p. 327. *Opin. citada*. Tradução nossa.

⁵⁸³ Ver *Ibidem*, pp. 599-611.

⁵⁸⁴ Ver *Ibidem*.

trabalhador. Aqui já não é uma realidade objectiva e separável, exterior ao vendedor/alienante, como uma remessa de chá ou de café.

O fenómeno central, sobre o qual se irá concentrar a análise marxista, da venda/alienação pelo operário da sua própria vida, da sua força de trabalho, coloca-nos, segundo Michel Henry, em presença de um conceito radicalmente novo de alienação: o conceito de alienação real, a realidade no sentido que lhe dá Marx, a saber, a própria práxis, a subjectivação e a vida. É ele mesmo (operário), é a sua capacidade subjectiva de produção, a sua força, o seu corpo subjectivo que é alienada ao capitalista, e já não a realidade objectiva, *i.e.*, uma mercadoria ou uma coisa.

Michel Henry distingue assim, uma alienação objectiva duma alienação real. Na sua óptica, a alienação do trabalho é uma alienação real. Mas parece-nos que, se se distinguir o trabalho do produto do trabalho é possível aplicar novamente o conceito de alienação objectiva ao universo laboral, pois quando se aliena o produto do trabalho, este torna-se objectivável, estranho/exterior à pessoa do operário. Torna-se, ao fim e ao cabo, uma mercadoria.

Gutiérrez liga a alienação - um conceito essencialmente económico, neste contexto marxista, conforme vimos -, com a idolatria, um conceito especificamente bíblico-religioso, numa síntese muito bem conseguida, conforme vimos no segundo capítulo da primeira parte. O ser humano alienado encontra-se com a sua alma, *i.e.*, com a sua vida, vendida ao ídolo. E não vê nada mais à sua frente, pois está tomado por esta potência exterior que o domina por completo. E a ironia de tudo isto é que essa potência exterior que aliena o homem - o ídolo - é, afinal, e paradoxalmente, fruto da própria acção humana.

É como se o homem se ludibriasse, narcisicamente, orgulhosamente, com as suas próprias realizações, esquecendo o Deus verdadeiro e criador, o Deus da vida, o Deus dos pobres. E variadíssimos são os exemplos idolátricos neste sentido: um lugar de poder numa organização humana, uma paixão moral, o dinheiro, uma ideologia política, a paixão futebolística, o saber/o conhecimento, o trabalho, o prestígio social ou profissional, o fanatismo religioso, o álcool, a droga, o jogo, o amor possessivo, a violência, etc.

Numa apreciação geral à TL, mas que se poderá também aplicar ao caso concreto de Gutiérrez, John Milbank irá expor analiticamente a clara relação da TL com

o marxismo⁵⁸⁵. Na perspectiva deste autor, do universo cultural anglo-saxónico, os teólogos da libertação devem ao marxismo – e a Hegel através de Marx – uma visão dialéctica da história, em que se torna inconcebível a ideia de progresso sem luta⁵⁸⁶.

A própria violência revolucionária poderá ser justificada em alguns casos excepcionais, como compromisso radical com as classes oprimidas e porque os opressores actuam de maneira manifestamente ‘idólatra’. Este recurso à violência pode ser justificado com o apelo à tradicional teoria da guerra justa. Finalmente, para Milbank, os teólogos da libertação retêm ainda do marxismo o tema da prioridade da práxis, fazendo da teologia o reflexo da prática cristã e da reflexão cristã o reflexo da práxis política.

Mas esta relação com o marxismo apareceu sobretudo numa fase inicial da TL. Como bem aponta o mesmo John Milbank:

“Quando o marxismo e a revolução socialista deixaram de ser o objecto primordial dos debates na América Latina, sobretudo depois do fracasso da experiência da Nicarágua, com a qual a Teologia da Libertação se tinha comprometido muito, esta evoluiu, passando a preocupar-se mais com questões eclesiológicas, como a prática das ‘comunidades de base’, e com programas políticos e económicos mais concretos”⁵⁸⁷.

Nos primeiros anos da sua carreira de teólogo, a defesa da tese da inevitabilidade da conflituosidade social e da luta de classes é muito clara em Gustavo Gutiérrez, particularmente em princípios dos anos 70. Após apelar à construção duma “ordem social diferente” como meio privilegiado para libertar as classes marginalizadas, afirma, inequivocamente:

“Optar pelo pobre (numa óptica de compromisso libertador) é optar por uma classe social e contra outra. Tomar consciência de facto da luta de classes é tomar partido pelos explorados. Optar pelo pobre é entrar no mundo da classe social explorada, dos seus valores, das suas categorias culturais. É tornar-se solidário com os seus interesses e com as suas lutas”⁵⁸⁸.

⁵⁸⁵ Ver MILBANK, John, ‘Teología de la Liberación’, in *Diccionario Crítico de Teología*, pp. 699-701.

⁵⁸⁶ Será o caso típico de teólogos da libertação como Henrique Dussel ou Segundo Galilea. Mas também é o caso de Gustavo Gutiérrez.

⁵⁸⁷ Cf. MILBANK, John, ‘Teología de la Liberación’, in *Diccionario Crítico de Teología*, pp. 699-701.

Tradução nossa.

⁵⁸⁸ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Práxis, Política e Fé Cristã*, pp. 9-10.

Gustavo Gutiérrez propugna ainda, nesta fase inicial da sua carreira, pelo carácter necessariamente conflituoso das relações sociais e políticas - algo verdadeiramente inevitável -, com o qual o cristão se tem que resignar, ainda que admita que, para um cristão, e à luz da mensagem evangélica, tal não seja fácil de aceitar. Mas a visão dialéctica da história, típica do marxismo, segundo a qual não há progresso sem luta, está muito presente. A este respeito, o seu posicionamento ideológico é muito claro, conforme se colhe da seguinte afirmação:

“Sem dúvida, o Evangelho manda-nos amar os nossos inimigos; no contexto político da América Latina isso implica reconhecer de facto a luta de classes e aceitar que se têm inimigos de classe e que há que combatê-los. Não se trata de não ter inimigos, mas de não os excluir do nosso Amor. (...) Devemos aprender a viver a paz no conflito, o definitivo e trans-histórico no tempo”⁵⁸⁹.

E mesmo na 18ª edição da sua obra matriz – *‘Teología de la Liberación, Perspectivas’* – não hesita em afirmar que, “Entre os grupos e pessoas que levantaram a bandeira da libertação latino-americana, a inspiração socialista é marioritária e representa a via mais fecunda e de maior alcance”⁵⁹⁰.

Ainda no domínio das relações com o marxismo, há que fazer menção da proximidade de Gustavo Gutiérrez em relação à denominada ‘teoria da dependência’. Apesar desta teoria ter sido apresentada e defendida como uma espécie de contraposição à visão institucionalmente defendida pela linha mais ortodoxa dos partidos comunistas⁵⁹¹, não deixa de se basear na leitura crítica marxista dos processos de reprodução de subdesenvolvimento que se verificam na periferia do capitalismo mundial e, concretamente, na América Latina dos anos 60-80⁵⁹².

Esta teoria procura explicar a existência de uma série de factores importantes e específicos que fazem com que um país do chamado ‘Terceiro Mundo’ se encontre na dependência do sistema capitalista internacional, entendido globalmente.

A teoria da dependência retoma as reflexões acerca do imperialismo capitalista de Lenine e Rosa Luxemburgo, o desenvolvimento desigual e combinado de Trotsky, e,

⁵⁸⁹ Cf. *Ibidem*, p. 13.

⁵⁹⁰ Cf. *Idem*, *Teología de la Liberación – Perspectivas*, p. 140. Tradução nossa.

⁵⁹¹ O estalinismo, por exemplo, entendia que o subdesenvolvimento da América Latina resultava da herança pré-capitalista desses países.

⁵⁹² A Teoria da Dependência foi formulada por um grupo de intelectuais ligados à sociologia e à economia, onde se destacam André Gunder Frank, Ruy Mauro Marini e Vânia Bambirra. Fernando Henrique Cardoso, que foi Presidente do Brasil, também foi um importante representante desta teoria.

ainda a concepção crítica sobre o desenvolvimento dos países da América Latina, formulada por André Gunder Frank.

A dependência expressa a ideia de que o desenvolvimento dos países economicamente mais atrasados está subordinado – ou pelo menos fortemente condicionado – ao desenvolvimento capitalista de outros países, economicamente mais fortes e em posição central no sistema capitalista internacional.

Esta dependência não seria decorrência da condição agrário-exportadora dos países mais pobres ou de uma suposta herança pré-capitalista dos países subdesenvolvidos, ao contrário ao que era tradicionalmente defendido pelos partidos comunistas e pela CEPAL (‘Comissão Económica para a América Latina e o Caribe’), mas do padrão de desenvolvimento capitalista adoptado pelos países subdesenvolvidos e pela sua inserção no contexto do capitalismo mundial, marcado pelo imperialismo. A superação da situação de subdesenvolvimento passaria pela ruptura com a dependência e não pela mera modernização e industrialização da economia. Essa ruptura poderia passar pela rejeição do próprio sistema capitalista.

Apesar da sua proximidade teórica a esta doutrina, Gustavo Gutiérrez afirmará sempre que, no contexto teológico, “a teoria da dependência é simplesmente um meio para melhor conhecer a realidade social”⁵⁹³. Mas não deixa de ser mais um ponto de contacto entre o autor e o universo intelectual marxista.

Em todo este debate entre a TL e marxismo, não podemos deixar de subscrever as palavras avisadas e sensatas de Pedro Arrupe, antigo Geral da Companhia de Jesus, quando alertava, em carta endereçada aos provinciais jesuítas da América Latina, datada de 8 de Dezembro de 1980, para os riscos e confusões que uma teologia demasiado permeada de conceitos marxistas poderia induzir na sociedade, apelando para um uso mais ponderado e discreto de expressões e ideias com claras conotações político-ideológicas.

Após aceitar como legítimo, em certas circunstâncias, o acolhimento de algumas teses e metodologias marxistas, enquanto meras formas de análise da sociedade, entre outras, Pedro Arrupe não deixa, contudo, de afirmar:

“Na prática, no entanto, é raro que a adopção da análise marxista se limite a adopção de um método ou ‘uma aproximação’; geralmente, consubstancia também o acolhimento

⁵⁹³ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, ‘Théologie et sciences sociales’, in *Théologies de la Libération – documents et débats*, p. 191.

do próprio conteúdo das explicações que Marx deu (...) Em matéria de explicação sociológica e económica, devemos, nós jesuítas, ser muito cuidadosos nas verificações e exemplares no esforço da objectividade”⁵⁹⁴.

Em tom acintoso, Leonardo Boff dava o exemplo do próprio Papa João Paulo II, que, na sua encíclica *Laborem Exercens* nº11, usa expressões do universo marxista como “alienação”, “exploração”, “meios de produção”, “relação de produção”, “dialéctica” e “práxis”, e que ninguém o poderia acusar de ser marxista por isso. Esta afirmação era sublinhada e reforçada com uma citação de Karl Barth, onde este teólogo afirma: “Posso tranquilamente deixar entrar na minha cabeça elementos do marxismo, sem com isto me fazer marxista”⁵⁹⁵. O que parece escapar a Leonardo Boff é que o membro típico de uma CEB na América latina não é nenhum Karl Barth.

A terminar este tema acerca da relação do pensamento de Gustavo Gutiérrez com o marxismo, gostaríamos de citar Clodóvis Boff, quando fala das relações entre o marxismo e a TL, em geral. Diz-nos o referido teólogo brasileiro que:

“É preciso afirmar que o marxismo não é o ‘motor’, a base ou inspiração da Teologia da Libertação. Esse papel pertence à fé cristã. É o Evangelho o ‘qualificador determinante’ da Teologia da Libertação (...) é a fé que assimila e subsume elementos do marxismo e não o contrário”⁵⁹⁶.

Esta afirmação parece-nos uma boa síntese do modo como Gutiérrez e a sua teologia interagem com o marxismo. Em geral, a teologia de Gutiérrez utiliza elementos do universo marxista, enquanto estes elementos penetraram nas ciências sociais, das quais a TL se socorre na sua análise da sociedade.

De qualquer modo, tudo considerado, a posição de Gustavo Gutiérrez em relação à chamada ‘luta de classes’ foi, no mínimo, muito ambígua, de um ponto de vista ideológico. E também é inegável a sua defesa de um modelo de sociedade socialista, como atrás vimos, o que, *de per se*, não parece ter nada de mal, pois um teólogo tem direito a uma posição política, mas claro que, para ser aceitável que um teólogo cristão tome esta posição, a ‘sociedade socialista’ em causa tem que ser purificada dos seus

⁵⁹⁴ Cf. ARRUPPE, Pedro, ‘L’analyse marxiste. Lettre aux provinciaux jésuites d’Amérique latine’. In *Théologies de la libération*. Paris: Cerf-Centurion, 1985, pp.98-99. Tradução nossa.

⁵⁹⁵ Cf. BOFF, Clodóvis – BOFF, Leonardo, *Teologia no debate actual*, pp. 45-77. *Opin. citada*.

⁵⁹⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 28-29.

preconceitos anti-religiosos e anti-cristãos, o que Gustavo Gutiérrez sempre deixou claro nos seus escritos.

Quanto a nós, somos de opinião que Gutiérrez e outros teólogos da libertação, em geral, teriam ganho se tivessem adoptado em relação a esta questão uma posição menos politizada, e mais científica, na acepção clássica desta palavra, enquanto '*cognitio certa per causas*'. Um bom exemplo a este respeito pode ser encontrado nos escritos de Johannes Messner, um eticista de renome do último terço do século XX, que reconhece claramente as tensões entre as diversas classes sociais, mas que adopta em relação a essa realidade histórica uma postura mais realista e menos doutrinária⁵⁹⁷.

⁵⁹⁷ Ver MESSNER, Johannes, *Ética general y aplicada – Una ética para el hombre de hoy*. Madrid: Ediciones RIALP, 1969, pp. 280-281. Nesta exposição, Messner explica-nos as causas das tensões entre as diferentes classes sociais ao longo dos séculos em três argumentos principais: 1) Dado que a cooperação social se consuma na forma da repartição de trabalho, as oposições de interesses tornam-se inevitáveis, pois em geral os motivos egoístas predominam sobre os altruístas. Por isso, a sobrevalorização das suas próprias realizações e necessidades frente aos demais vai buscar o seu fundamento psicológico à mesma natureza humana, tal como esta de facto é. 2) A consciência moral do direito (lei natural moral) impulsiona os grupos sociais postergados, a quem é recusada a parte no bem comum e nos valores culturais que lhes corresponderia por via da sua cooperação social, a trabalharem por uma mudança de sistema. O próprio movimento marxista nunca teria alcançado tal força, se a fé na justiça da questão operária não houvesse empurrado as massas para as suas fileiras. 3) A degeneração das classes ricas e dominadoras com o transcurso do tempo faz com que falem ao cumprimento das tarefas que lhes estão historicamente encomendadas, sem estarem dispostos a renunciarem à sua posição social. O sistema social antigo, baseado na escravatura, não caiu em consequência de evoluções da técnica económica de produção, como previam as teses marxistas, mas porque os escravos começaram a assumir tarefas sociais cada vez mais alargadas na área económica, cultural e militar, de modo que se lhes tornou possível solicitar um novo posto social.

Capítulo III

REACÇÕES À TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

A TL, em sentido amplo, distinguiu-se pela sua controvérsia. E a razão principal é relativamente fácil de identificar. O carácter polémico da TL decorre fundamentalmente do seu empenhamento político explícito, em tempos de grande turbulência social. Muitos estudiosos apontam-lhe limitações, erros e abusos. Neste capítulo, iremos procurar fazer uma síntese das principais reacções que despoletou.

Claramente, um dos principais pontos de controvérsia foi a proximidade de muitos teólogos da libertação ao marxismo, ao menos num plano intelectual. É o caso, entre outros, de Enrique Dussel, Hugo Assmann, Jon Sobrino, Leonardo Boff ou o próprio Gustavo Gutiérrez. Por isso, não é por acaso que esta parte do nosso trabalho surge no seguimento dos pontos de contacto entre a teologia de Gustavo Gutiérrez e o marxismo.

Iremos dividir a análise das reacções à TL em dois pontos principais: as reacções vindas de Roma, *i.e.*, as reacções com origem no mais alto magistério da Igreja católica; e um segundo ponto, que procura conjugar algumas das principais reacções teológicas, que não directamente de Roma, simplesmente intitulado ‘Outras reacções’.

No âmbito das reacções romanas, passamos em análise alguns documentos do Concílio Vaticano II, discursos e documentos solenes dos Santos Padres em ocasiões marcantes da vida eclesial, documentos específicos da Congregação para a Doutrina da Fé e o papel particular do Cardeal Joseph Ratzinger no diálogo crítico com a TL.

No âmbito das restantes reacções, que não de Roma, iremos dar particular destaque, entre outros, ao trabalho de fundo promovido pela Comissão Teológica Internacional, que ficou consagrado num célebre documento desta Comissão, reunida em Outubro de 1976, precisamente intitulado ‘Teologia da Libertação’. Aí poderemos encontrar os contributos de grandes teólogos como Manuel Alcalá, Karl Lehmann e Olegario González de Cardedal.

1 - Reacções de Roma

Já no Concílio Vaticano II (1962-65), numa altura ainda embrionária da TL, quando esta ainda não tinha sido ‘baptizada’, já se percebia alguma preocupação em

relação à abordagem teológica, eclesiológica e pastoral a dar a certos temas do foro político e social, particularmente em determinadas latitudes do mundo, como a América Latina. Dois documentos conciliares servem-nos de exemplo: o Decreto sobre o Ministério e Vida dos Presbíteros '*Presbyterorum ordinis*' e a Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Actual '*Gaudium et spes*'.

No decreto *Presbyterorum ordinis* nº6, no último parágrafo, é muito clara a preocupação com o risco da politização do clero, proibindo-se expressamente aos presbíteros que assumam ideologias políticas ou que se façam membros de partidos políticos.

Por sua vez, na constituição *Gaudium et spes* nº10, alerta-se contra a tentação de se projectar uma libertação plena do ser humano apenas com recurso ao esforço humano. E, em *Gaudium et spes* nº20, denuncia-se, como uma das formas de ateísmo actual, a ideia de que a libertação humana provém essencialmente da sua libertação económica e social, e, concomitantemente, a ideia enviesada de que a religião, pela sua própria natureza, pode-se assumir como um obstáculo para essa libertação, ao orientar a esperança do homem para uma vida futura ilusória, que o afastaria da construção da cidade terrena.

Estes dois documentos demonstram-nos como algumas ideias teológicas que fervilhavam na América Latina à época, que namoravam a ideia de uma revolução política e social, e que estiveram de muitos modos presentes na origem da TL, já eram objecto de alguma apreensão e preocupação junto das mais altas instâncias da Igreja em meados da década de 60.

É, contudo, nos discursos inaugurais das conferências de *Medellín* (1968) e de *Puebla* (1979), feitos pelo Papa Paulo VI e pelo Papa João Paulo II, respectivamente, que encontramos algumas críticas claras dirigidas à TL, quer directamente quer indirectamente⁵⁹⁸. As palavras de Paulo VI, quando denuncia o que considera as 'insídias contra a fé', falam por si:

“Estamos tentados de historicismo, de relativismo, de subjectivismo, de neopositivismo, que no campo da fé criam um espírito de crítica subversiva e uma falsa persuasão de que para atrair e evangelizar os homens do nosso tempo, temos que renunciar ao património doutrinal, acumulado durante séculos pelo magistério da Igreja, e de que

⁵⁹⁸ Paulo VI esteve presente no lançamento da conferência de *Medellín*. Foi a primeira visita de um Papa à América Latina.

podemos modelar, não em virtude de uma melhor clareza de expressão, mas de uma mudança do conteúdo dogmático, um cristianismo novo, à medida do homem e não à medida da autêntica Palavra de Deus”⁵⁹⁹.

E, sobre os teólogos:

“(…) hoje alguns recorrem a expressões doutrinárias ambíguas, arrogando-se a liberdade de enunciar opiniões próprias, atribuindo-lhes aquela autoridade que eles mesmos, mais ou menos abertamente, questionam a quem por direito divino possui o carisma tão formidável e tão diligentemente custodiado; consentem inclusivamente que cada um na Igreja pense e creia como bem entenda...”⁶⁰⁰.

Paulo VI critica ainda quem contrapõe a ‘Igreja institucional’ à ‘Igreja carismática’, como se de duas realidades distintas se tratasse:

“(…) a Igreja chamada institucional, confrontada com outra suposta Igreja chamada carismática, como se a primeira, comunitária e hierárquica, visível e responsável, organizada e disciplinada, apostólica e sacramental, fosse uma expressão de um cristianismo já superado, enquanto a outra, espontânea e espiritual, seria capaz de interpretar o cristianismo para o homem adulto na civilização contemporânea e de responder aos problemas urgentes e reais do nosso tempo”⁶⁰¹.

Sem deixar de sublinhar que a Igreja se encontra diante da vocação da pobreza de Cristo e de graves problemas sociais, o Papa Paulo VI não deixa de afirmar que tal não pode ser prosseguido através do ódio ou da violência, ou da adesão ao marxismo: “Entre os diversos caminhos para uma justa regeneração social, não podemos escolher nem o do marxismo ateu nem o da rebelião sistemática, e ainda menos o do derramamento de sangue e o da anarquia”⁶⁰².

O Papa João Paulo II, por sua vez, no seu discurso inaugural da Conferência de *Puebla*, em 28 de Janeiro de 1979, fundamentando-se na exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, nº78, de Paulo VI, começa por chamar a atenção dos bispos reunidos para a importância da vigilância sobre a pureza da doutrina. Depois irá visar claramente a TL,

⁵⁹⁹ Cf. CELAM, Discurso de S.S. Paulo VI na abertura da Conferência de Medellín. In *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, p. 66. Tradução nossa.

⁶⁰⁰ Cf. *Ibidem*, p. 67.

⁶⁰¹ Cf. *Ibidem*, p. 69.

⁶⁰² Cf. *Ibidem*, p. 73.

então no auge da sua popularidade e influência na América Latina, denunciando releituras do Evangelho, que resultariam mais de especulações ideológicas que de autêntica meditação da Palavra de Deus e de verdadeiro compromisso evangélico. Citamos o Papa João Paulo II:

“Em alguns casos silencia-se a divindade de Cristo ou incorre-se, de facto, em formas de interpretação incompatíveis com a fé da Igreja (...) Noutros casos, pretende-se mostrar Jesus como estando politicamente comprometido, como um lutador contra a dominação romana e contra os poderes, e, inclusivamente, implicado na luta de classes. Esta concepção de Cristo como político, revolucionário, como o subversivo de Nazaré, não se compagina com a catequese da Igreja”⁶⁰³.

Ora, na perspectiva de João Paulo II, a atitude e proceder de Jesus não podiam ser mais distintos:

“Os Evangelhos mostram claramente como para Jesus era uma tentação o que alterava a sua missão de Servidor de YHWH. Não aceita a posição daqueles que misturavam as coisas de Deus com atitudes meramente políticas. Recusa inequivocamente o recurso à violência. Abre a sua mensagem de conversão a todos, sem excluir os próprios publicanos. A perspectiva da sua missão é muito mais profunda. Consiste na salvação integral por um amor transformante, pacificador, de perdão e reconciliação. Não há dúvida, por outra parte, que tudo isto é muito exigente para a atitude do cristão que quer servir de verdade aos irmãos mais pequenos, aos pobres, aos necessitados, aos marginalizados; numa palavra, a todos os que reflectem em suas vidas o rosto sofredor do Senhor”⁶⁰⁴.

Uma determinada perspectiva do ‘Reino de Deus’, particularmente difundida pelos teólogos da libertação, que o interpretariam muitas vezes num sentido mais mundano, também é criticada neste discurso de João Paulo II:

“Alude-se, por exemplo, à separação que alguns estabelecem entre Igreja e Reino de Deus. Este, esvaziado do seu conteúdo total, é entendido num sentido mais secularista: ao Reino não se chegaria pela fé e pela pertença à Igreja, mas pela mera mudança

⁶⁰³ Cf. *Idem*, Discurso de S.S. João Paulo II na abertura da Conferência de Puebla. In *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, pp. 222-223. Tradução nossa.

⁶⁰⁴ Cf. *Ibidem*, p. 223.

estrutural e o compromisso sócio-político. Onde exista um certo tipo de compromisso e de práxis pela justiça, aí estará já presente o Reino. Esquece-se, deste modo, que; «a Igreja (...) recebe a missão de anunciar o Reino de Cristo e de Deus, e instaurá-lo junto de todos os povos, e constitui na terra o gérmen e o princípio desse Reino» (*Lumen Gentium* nº5). Numa das suas formosas Catequeses, o Papa João Paulo I, falando da virtude da esperança, advertia: «é um erro, pelo contrário, afirmar que a libertação política, económica e social coincide com a salvação em Jesus Cristo»; que o *Regnum Dei* se identifica com o *Regnum hominis*”⁶⁰⁵.

Partindo da constituição *Gaudium et Spes* nº22, o Santo Padre dirá ainda que a Igreja possui, graças ao Evangelho, a verdade sobre o homem: “À luz desta verdade, o homem não é um ser submetido aos processos económicos ou políticos, mas são esses processos que estão ordenados ao homem e submetidos a ele”⁶⁰⁶.

Finalmente, fazendo eco do discurso de Paulo VI, em *Medellín*, onze anos antes, João Paulo II dirá ainda que:

“(...) a acção da Igreja em campos como os da promoção humana, do desenvolvimento, da justiça, dos direitos da pessoa, quer estar sempre ao serviço do homem e ao homem tal como ela o vê, na visão antropológica cristã que adopta. Ela não necessita, pois, de recorrer a sistemas e ideologias para amar, defender e colaborar na libertação do homem...”⁶⁰⁷.

No que respeita à exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, do Papa Paulo VI, de 1975, este documento reflecte sobre a aliança necessária e natural entre a evangelização e a promoção humana. E, no âmbito da promoção humana, usa abertamente e expressão ‘libertação’, naquilo que constitui um inegável eco da TL⁶⁰⁸. Mas o Papa deixa claro que a evangelização está muito longe de se esgotar na promoção humana temporal.

O Papa não se exime de apontar algumas das realidades opressivas concretas face às quais urge haver ‘libertação’: “carestias, doenças crónicas e endémicas, analfabetismo, pauperismo, injustiças nas relações internacionais e especialmente nos

⁶⁰⁵ Cf. *Ibidem*, p. 227.

⁶⁰⁶ Cf. *Ibidem*, p. 229.

⁶⁰⁷ Cf. *Ibidem*, p. 232.

⁶⁰⁸ Ver PAULO VI, *E.N.*, nº31.

intercâmbios comerciais, situações de neocolonialismo económico e cultural”⁶⁰⁹. Mas logo alerta, em seguida, contra a tentação de reduzir a libertação a um combate de carácter meramente político e social, limitada ao bem-estar material e a uma visão antropocêntrica ao serviço de uma estratégia temporal ou de uma práxis⁶¹⁰.

A libertação só será verdadeiramente cristã se se fundar no anúncio e na salvação que em Jesus Cristo se pode encontrar e que constitui a única maneira de prosseguir a conversão radical do coração humano. Se a mensagem da Igreja se reduzir a libertações meramente humanas ou temporais, jamais poderá ir à raiz dos problemas – a malícia que fere o coração do homem e da qual só Jesus Cristo liberta totalmente –, e será sempre passível de manipulação ideológica e partidária. A salvação transcendente e escatológica que enforma a mensagem cristã nunca poderá ter pleno cumprimento nos reduzidos limites deste mundo temporal.

Ainda no âmbito da exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, Paulo VI também faz referência àquele que é um dos resultados práticos pastorais mais reconhecidos da TL: as CEB.

O Papa faz uma referência elogiosa a estas pequenas comunidades no nº58 do documento em apreço, comunidades que são simultaneamente destinatárias especiais da evangelização e evangelizadoras, mas nem por isso deixa de distinguir dois tipos muito distintos de comunidades. O Papa reconhece as verdadeiras CEB e denuncia as comunidades sectárias.

Aquilo que Paulo VI designa como as verdadeiras CEB, são as que se desenvolvem no interior da Igreja, solidárias com a vida da Igreja e alimentadas pela sua doutrina, que se conservam unidas aos seus pastores legítimos. Já as comunidades animadas de “espírito sectário”, por sua vez, são as que contestam permanentemente a Igreja, apelidando-a pejorativamente de ‘Igreja institucional’ e que cortam relações com a hierarquia eclesiástica. Estas comunidades estão também marcadas por claras opções políticas e ideológicas, e julgam-se as únicas depositárias do verdadeiro Evangelho. Segundo o Papa, estas comunidades não podem ser vistas como verdadeiras comunidades *eclesiais*.

Avançando na cronologia, nos anos 80, quer o Papa João Paulo II quer o cardeal Joseph Ratzinger, criticaram, em diferentes ocasiões, algumas dimensões da TL. Essas críticas, entre outros aspectos, tinham por objectivo contrariar o projecto – de raiz

⁶⁰⁹ Cf. *Ibidem*, n.º30.

⁶¹⁰ Ver *Ibidem*, n.º27 e 32-36.

marxista – de uma violência necessária e inevitável para o progresso da história humana, assim como o paradigma da luta de classes, na qual a Igreja deveria tomar partido por uma(s) classe(s) contra outra(s), e correspondente hermenêutica que fazia coincidir exactamente as vítimas sociais do sistema capitalista com os ‘pobres’ da Sagrada Escritura, de modo acríptico e generalista.

Num discurso que teve lugar na catedral do Rio de Janeiro, no dia 2 de Julho de 1980, para assinalar o 25º aniversário do primeiro CELAM, reunido precisamente no Rio de Janeiro, o Papa João Paulo II aproveitou para fazer algumas chamadas de atenção, directamente ou indirectamente, em relação à TL e aos seus simpatizantes⁶¹¹.

Ao referir-se à Igreja, o Papa opôs-se à contraposição que certos sectores faziam entre uma Igreja dita oficial ou institucional e a Igreja comunhão, quando a Igreja é “um povo eleito, escolhido por Deus”⁶¹². E sobre os teólogos e a TL, apelará ao sentido de responsabilidade de quem tem a tarefa de reflectir acerca da fé, tarefa que deverá ser realizada em comunhão e obediência com o magistério da Igreja.

João Paulo II faz ainda ver que “(...) a Igreja não tem necessidade de recorrer a sistemas ou ideologias para amar, defender e colaborar na libertação do ser humano” e, mais adiante, afirma que “A libertação cristã utiliza meios evangélicos, com a sua eficácia particular, e não deve deitar mão a qualquer forma de violência nem à dialéctica da luta de classes, nem tão-pouco à prática e à análise marxista”⁶¹³. Nesta última afirmação, o Santo Padre fazia eco do documento de *Puebla*, nº545⁶¹⁴.

As inquietações de Roma atingiram o seu apogeu com a publicação, em 1982, do livro ‘Igreja: Carisma e Poder’, de Leonardo Boff. De resto, o autor foi alvo duma sanção disciplinar por causa desta obra. Neste livro, Leonardo Boff defendia uma eclesiologia de tipo conciliarista, bem como uma redefinição da doutrina da supremacia papal. Foram-lhe censurados, em particular, as seguintes afirmações: a proposta de fazer uma leitura política da teologia, mais que uma leitura teológica do político; a oposição estanque entre carisma e poder; a visão da estrutura hierárquica da Igreja como um obstáculo à evangelização; e a aplicação que Boff fazia de categorias marxistas às relações entre os clérigos e os leigos, acusando os primeiros de se apropriarem dos

⁶¹¹ Ver JEAN PAUL II, ‘Medellín et Puebla’. In *Théologies de la liberation – documents et débats*. Paris: Cerf-Centurion, 1985, pp. 91-94.

⁶¹² Cf. *Ibidem*, p. 91. Tradução nossa.

⁶¹³ Cf. *Ibidem*, pp. 93-94.

⁶¹⁴ “Deve-se salientar aqui o risco da ideologização a que se expõe a reflexão teológica, quando se realiza partindo de uma práxis que recorre à análise marxista. As suas consequências são a total politização da existência cristã, a dissolução da linguagem da fé nas das ciências sociais e o esvaziamento da dimensão transcendental da salvação cristã” (Cf. CELAM, *Puebla* nº545. Tradução nossa)

“meios de produção espiritual”, dos quais os segundos estariam indevidamente privados⁶¹⁵.

Neste clima de crispação entre Roma e alguns proponentes da TL, ficaram famosas as dez observações sobre a teologia de Gustavo Gutiérrez que o Cardeal Joseph Ratzinger dirigiu, na qualidade de Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, aos membros do episcopado peruano, na conclusão de uma reunião que decorreu em Bogotá, na Colômbia, entre 26-30 de Março de 1983. As referidas observações diziam respeito fundamentalmente a duas obras de Gustavo Gutiérrez: ‘Teologia da Libertação - Perspectivas’ e ‘A força histórica dos pobres’. Veremos de seguida, sucintamente, o teor dessas apreciações⁶¹⁶.

Na primeira observação, faz-se notar que a teologia de Gustavo Gutiérrez tornou-se muito sedutora e, ao mesmo tempo, muito ambígua, pela combinação que faz entre a atenção prioritária que dá à pobreza nas sociedades latino-americanas e a aceitação acrítica da interpretação marxista dessa situação.

No segundo ponto, observa-se que Gustavo Gutiérrez adopta, por princípio, uma concepção marxista da história, a partir do qual irá depois reinterpretar a mensagem cristã.

Numa terceira nota, acusa-se Gustavo Gutiérrez de fazer uma releitura selectiva da Sagrada Escritura. A sua insistência em YHWH como Deus dos pobres e no texto do julgamento final de *Mateus 25* não tem em conta todas as dimensões da pobreza evangélica. Por outra parte, Gutiérrez justifica o compromisso revolucionário em favor dos pobres a partir da coincidência, abusiva, que faz entre a pessoa do ‘pobre’ na Bíblia e a vítima da exploração do sistema capitalista.

Na quarta observação, denuncia-se o significado exclusivamente político que o autor dá ao episódio do Êxodo, vendo nele uma libertação política. O *Magnificat* é concebido nos mesmos termos e o livro do Génesis é interpretado numa perspectiva de exaltação prometaica do trabalho libertador.

Em quinto lugar, acusa-se Gustavo Gutiérrez, sob pretexto de afastar todo o tipo de dualismo, de propor uma relação dialéctica entre a libertação-salvação e a libertação-política da mesma natureza que entre a totalidade e o partido. Mesmo que não o admita, o teólogo peruano estaria a cair num messianismo temporal que reduz o crescimento do

⁶¹⁵ Ver MILBANK, John, ‘Teología de la Liberación’. In LACOSTE, J. Y. (Dir.), *Diccionario Crítico de Teología*, pp. 699-701.

⁶¹⁶ Ver CDF, ‘Dix observations sur la théologie de Gustavo Gutiérrez’. In *Théologies de la libération – documents et débats*. Paris: Cerf-Centurion, 1985, pp. 117-120.

Reino ao progresso da ‘justiça’ na sociedade. O Cardeal Ratzinger também se pergunta que ‘justiça’ é esta?

Na sexta observação, aponta-se também a concepção do pecado como alienação radical, enquanto resultado de alienações parciais de tipo sócio-político. Nesta leitura, lutar contra a injustiça, no quadro da luta de classes, seria lutar contra o pecado. Mas aqui só se tem em conta a dimensão do ‘pecado social’.

Na sétima observação, denuncia-se uma nova influência do pensamento marxista em Gustavo Gutiérrez, concretamente no que concerne à concepção da verdade e à noção de teologia. A ortodoxia é substituída pela ortopraxis, pois a verdade não existiria fora da praxis, praxis esta que, na óptica de Gutiérrez, aparece como sinónimo de compromisso revolucionário.

Expressões de Gustavo Gutiérrez, tais como “A luz que nos ilumina é a da experiência adquirida na luta da libertação; esta experiência é um encontro com o Senhor...”⁶¹⁷, revelam uma concepção que põe em causa a transcendência da Revelação e o seu valor normativo. E fórmulas do autor como “Deus faz-se história”⁶¹⁸, conduzem, nesta perspectiva, ao relativismo. Também a apologia de uma teologia enraizada na experiência histórica, com a tarefa de proceder em cada época a uma releitura da Bíblia e a uma reformulação da doutrina põe em causa, segundo este documento eclesial, a unidade de sentido da Palavra de Deus e a realidade da Tradição.

Quando Gutiérrez afirma, “Se Deus se faz história, é o homem que, pelo seu combate e pelo seu trabalho, faz a história”⁶¹⁹, é sublinhado o carácter pelagiano desta concepção. Por sua vez, a teoria marxista da praxis agrava as coisas. A TL, qual ideologia, passa a ser reflexo dos interesses de uma classe social, que se opõe a uma hipotética ‘teologia dominante’, ao serviço dos ricos e dos opressores deste mundo.

Por fim, ainda no quadro da sétima observação, Gustavo Gutiérrez é acusado de não ter em conta a função normativa do Magistério da Igreja, em particular do Concílio Vaticano II, quando dá a entender, nos seus escritos, que a experiência de que fala é, por si mesma, fornecedora dos critérios da verdade.

No oitavo ponto, denuncia-se a concepção da edificação do Reino através das lutas da libertação, assim como o apelo à mudança das ‘estruturas’ da Igreja. Critica-se o facto da Igreja ser vista apenas como um sinal de unidade e de amor, fruto da luta. Em

⁶¹⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 117-120. *Opin. citada*. Tradução nossa.

⁶¹⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 117-120.

⁶¹⁹ Cf. *Ibidem*.

particular, a luta de classes surge como a via para a fraternidade. Esta visão de Gutiérrez põe em causa a reconciliação já realizada no sacrifício redentor de Cristo e o facto da salvação já ter sido dada em Jesus Cristo. A graça transcendente do mistério da Igreja não é devidamente reconhecida, além de ser preconizada uma Igreja partidária. Daí se segue, num quadro escatológico, que não há mais que uma história, a da salvação-libertação a vir.

Neste documento em apreço, critica-se ainda a tentativa de introduzir dentro da própria Igreja o espírito da luta de classes, quando se afirma que aos homens da Igreja comprometidos com o poder se opõe a Igreja dos pobres, a Igreja das bases, comprometida com a luta da libertação. Esta última Igreja é que constituiria o autêntico Povo de Deus. Ora, esta concepção conduz forçosamente à recusa da hierarquia eclesial e da sua legitimidade.

Finalmente, no âmbito do ponto oitavo, critica-se a alusão à Eucaristia como motivo de celebração e anúncio da libertação. A este propósito, o Cardeal Joseph Ratzinger pergunta-se se a verdadeira natureza deste sacramento é respeitada na teologia de Gustavo Gutiérrez.

Na nona observação, juntam-se outras críticas também. Gutiérrez é acusado de não examinar as Bem-aventuranças na sua integralidade, faltando-lhe igualmente uma reflexão teológica sobre a violência. Critica-se ainda o facto da luta de classes ser apresentada como uma evidência e uma necessidade para os cristãos, que, deste modo, são convidados a participarem numa luta odiosa de inspiração marxista.

Por fim, na décima observação, critica-se à teologia de Gustavo Gutiérrez a tentativa de fazer do cristianismo um factor de mobilização ao serviço da revolução. Para o Cardeal Ratzinger, no limite, esta teologia, por via do seu recurso ao marxismo, pode perverter o sentido evangélico dos pobres e das suas esperanças.

Também o Papa João Paulo II, em homilia proferida em Santo Domingo, na República Dominicana, numa missa campal celebrada em 11 de Outubro de 1984, sem prejuízo de afirmar que a Igreja deve fazer sua a opção preferencial pelos mais pobres, não deixa de enviar alguns recados ao movimento teológico da libertação⁶²⁰.

Assim, apela a que a ‘libertação social’ se faça em fidelidade ao Evangelho e, consequentemente, sem recurso ao ódio e à violência. O próprio princípio da opção preferencial pelos pobres nunca deverá ser exclusivo, antes deverá estar aberto a todos

⁶²⁰ Ver JEAN PAUL II, ‘Libération sociale sans haine et sans violence’. In *Théologies de la liberation – documents et débats*, pp. 219-221.

os que desejem abandonar os caminhos do pecado e do mal, abraçando a conversão de coração. Os pobres não deverão ser encarados como classe social, e ainda menos como classe em luta, ou como fazendo parte de uma Igreja separada da comunhão e da obediência legitimamente devidas aos pastores estabelecidos por Cristo.

Do mesmo modo, assim como não se deve menosprezar o homem na sua vocação terrestre e eterna, urge resguardar o homem da tentação de cair sob a dominação de sistemas ideológicos que o privem da sua liberdade e o submetam a programas de ateísmo ou de materialismo prático, despojando-o da sua riqueza interior e transcendente. A primeira liberdade que deve ser garantida ao ser humano é a da libertação do pecado, enquanto mal moral que se aloja no seu coração. Para João Paulo II, o mal moral individual é que está na origem do ‘pecado social’ e das ‘estruturas de opressão’.

Ainda neste âmbito, e constituindo mais uma reacção crítica de Roma à TL, não podemos deixar de ter em conta, nesta sede, um texto do então Cardeal Joseph Ratzinger, publicado em 1984, escrito na sua qualidade de teólogo: ‘As consequências fundamentais de uma opção marxista’⁶²¹.

Julgamos preferível apresentar este documento neste ponto (‘Reacções de Roma’) e não no próximo (‘Outras reacções’), em atenção ao facto do teólogo Joseph Ratzinger ser, então, o Prefeito para a Congregação da Doutrina da Fé, e de ter sido mais tarde eleito para exercer o ministério petrino.

O referido texto apareceu pela primeira vez na revista italiana ‘*Trenta Giorni*’, em 3 de Março de 1984, apesar da sua publicação não ter sido expressamente consentida pelo Cardeal Ratzinger⁶²².

Neste documento, Joseph Ratzinger começa por fazer três observações preliminares⁶²³. Em primeiro lugar, esclarece que utilizará, para fins do seu trabalho, um conceito de TL mais restrito, enquanto teologia feita por teólogos de clara opção marxista. Efectivamente, o autor reconhece a reflexão cristã que se impõe acerca da situação da pobreza e da opressão, no contexto de uma eclesiologia correcta, dando o exemplo dos documentos de *Medellín* e de *Puebla*. Mas outras correntes da TL são

⁶²¹ Ver RATZINGER, Joseph, ‘Les conséquences fondamentales d’une option marxiste’. In *Théologies de la libération – documents et débats*. Paris: Cerf-Centurion, 1985, pp. 121-131.

⁶²² O texto em apreço foi posteriormente traduzido para francês e publicado na ‘*Documentation Catholique*’, nº1881, de 7 de Outubro de 1984, com o subtítulo «Documento de trabalho do cardeal Ratzinger».

⁶²³ Ver RATZINGER, Joseph, ‘Les conséquences fondamentales d’une option marxiste’. In *Théologies de la libération – documents et débats*, pp. 121-122.

manifestamente marxistas e é destas que o cardeal Ratzinger se propõe falar neste documento sob o título genérico de ‘Teologia da Libertação’.

Em segundo lugar, o autor observa que todo o erro contém alguma ligação com a verdade. Por isso, coloca a interrogação: que verdade se esconde nos erros da TL e como a recuperar inteiramente? Trata-se de uma interrogação que irá acompanhar a sua análise.

Finalmente, o autor faz uma terceira observação preliminar, afirmando que a TL é um fenómeno universal, pelo menos segundo três pontos de vista: trata-se de uma nova hermenêutica da fé cristã, que encerra uma nova forma de compreensão e de realização do cristianismo⁶²⁴; sem prejuízo de se centrar no subcontinente latino-americano, não só não deixa de se manifestar noutros pontos do globo⁶²⁵, como, de um ponto de vista teórico, bebe muito dos teólogos europeus e norte-americanos; e, por fim, a TL ultrapassa os limites confessionais. A respeito desta última observação, o Cardeal Ratzinger dá o exemplo de Hugo Assman, um conhecido representante da TL, que foi sacerdote católico, tendo mais tarde abraçado o protestantismo.

O Cardeal Ratzinger, no documento em apreço⁶²⁶, lamenta que, no novo ambiente filosófico dos anos 60, a análise marxista da história e da sociedade tenha obtido tanto prestígio, por via do seu suposto carácter ‘científico’. A partir daqui, o mundo acha-se interpretado à luz do conceito da luta de classes e à escolha radical entre capitalismo e marxismo. Toda a realidade passa a ser política. Ora, segundo Ratzinger esta mentalidade passará para a TL.

Mais concretamente, segundo o Cardeal Ratzinger, o conceito bíblico do ‘pobre’ passa a ser usurpado pela dialéctica marxista, que se assume desta forma como um método hermenêutico legítimo da Sagrada Escritura. Contradizer a interpretação marxista da Bíblia torna-se expressão da reacção das classes dominantes e opressoras, ciosas do seu poder. E, a partir daqui, torna-se impossível a intervenção do magistério da Igreja: se se atrever a contradizer a interpretação marxista, isso será interpretado como sinal inequívoco de que está do lado dos ricos e dos opressores, em conluio contra os pobres e todos aqueles que sofrem, que é como quem diz, contra o próprio Jesus Cristo e o seu Reino.

⁶²⁴ Nomeadamente a nível das formas de vida eclesial, da constituição eclesiástica, da liturgia, da catequese e das opções morais.

⁶²⁵ O cardeal Ratzinger dá os seguintes exemplos: Sri Lanka, Filipinas, Taiwan e no continente africano. Poderíamos acrescentar também os EUA, com a teologia das comunidades negras.

⁶²⁶ Ver RATZINGER, Joseph, ‘Les conséquences fondamentales d’une option marxiste’. In *Théologies de la libération – documents et débats*, pp. 126-128.

O conceito bíblico de ‘povo’ também sofre manipulação na TL. Efectivamente, o autor denuncia a apropriação indevida da ideia de ‘povo de Deus’, consagrada pelo Concílio Vaticano II, para transformá-lo num mito marxista: o ‘povo’ é o partido daqueles que participam na luta de classes e no processo revolucionário. A categoria de ‘povo’ passa a ser utilizada em oposição à de ‘hierarquia’, esta última equacionada com as forças de opressão: a ‘Igreja popular’ passa a estar em luta com a ‘Igreja hierárquica’.

Por sua vez, outra crítica que se faz a propósito do advento da TL, prende-se com o facto do conceito de história passar a absorver os conceitos de Deus e da Revelação divina. Veremos isto de seguida, a propósito das virtudes teológicas.

Efectivamente, também se faz uma chamada de atenção no que diz respeito à nova interpretação que a TL veio dar às virtudes teológicas⁶²⁷. O teólogo Jon Sobrino é particularmente visado no que concerne à conceptualização que faz da virtude da fé. Este teólogo da libertação afirma que a experiência de Deus feita por Jesus é radicalmente histórica. Sobrino é acusado de trocar a fé pela noção de fidelidade à história, espécie de fusão entre Deus e a história. O verdadeiro Deus é somente aquele que se revela historicamente e escandalosamente em Jesus e nos pobres, onde a sua presença é continuada.

A esperança, por sua parte, é interpretada como confiança no futuro e como trabalho para o futuro, por sua vez subordinada à predominância da história da luta de classes. No fundo, é como se o ‘povo’ esperasse ansiosamente a realização da sociedade socialista, através do seu compromisso e da sua acção (praxis) política.

Por fim, o amor, na óptica do movimento teológico da libertação consiste na ‘opção pelos pobres’, mas esta opção é entendida no quadro da luta de classes. Segundo o Cardeal Ratzinger, por aqui se faz uma confusão sedutora entre uma verdade fundamental cristã e uma opção fundamentalmente não-cristã.

Também se critica o sentido dado pela TL ao conceito de ‘Reino de Deus’⁶²⁸. Joseph Ratzinger dá o exemplo de Jon Sobrino, dizendo que, para este autor, o Reino de Deus não deve ser entendido espiritualmente nem de modo universal, enquanto reserva escatológica abstracta, mas que deve ser entendido sob a forma de tomada de partido e virado para a práxis. Na óptica da libertação, ultrapassados todos os dualismos⁶²⁹, não

⁶²⁷ Ver *Ibidem*, pp. 128-129.

⁶²⁸ Ver *Ibidem*, p. 129.

⁶²⁹ Segundo o Cardeal Ratzinger, os teólogos da libertação, erroneamente, entenderam que o Concílio Vaticano II havia ultrapassado todos os dualismos: corpo - alma, natural - sobrenatural, imanência - transcendência, presente - futuro.

resta mais que a possibilidade de se trabalhar por um Reino que se realiza nesta história e no concreto da realidade política e económica.

O Cardeal Ratzinger irá também criticar a transformação do Êxodo bíblico numa imagem central da história da salvação, assim como a compreensão do Mistério Pascal enquanto símbolo revolucionário, e, por via disso, a compreensão da Eucaristia como uma festa da libertação, no sentido duma esperança político-messiânica e da sua práxis⁶³⁰.

No documento em apreço, critica-se ainda a substituição do termo ‘redenção’ pelo de ‘libertação’, habitualmente operada pela TL. A libertação, por sua vez, é entendida no seu transfundo da história e da luta de classes, enquanto processo que avança.

Critica-se, por fim, o acento exagerado colocado na práxis. Para os teólogos da libertação, a verdade não deverá ser compreendida em sentido metafísico, algo que na sua perspectiva redundaria em ‘idealismo’, mas apenas enquanto realização na história e na práxis. Para esses teólogos, a acção é a verdade⁶³¹.

Não podíamos fechar este ponto relativo às reacções de Roma face à TL, sem uma referência a duas famosas instruções da Congregação para a Doutrina da Fé sobre a TL: a Instrução *Libertatis nuntius* (1984); e a Instrução *Libertatis conscientia* (1986), respectivamente⁶³².

A Instrução *Libertatis nuntius* propõe-se, explicitamente, chamar a atenção dos pastores, dos teólogos e dos fiéis em geral, para os desvios inerentes a certas formas de TL, pelo seu emprego de conceitos assumidos de diversas correntes do marxismo, sem o distanciamento crítico necessário.

Partindo do princípio que a primeira libertação é a libertação do pecado e do mal, que inquina a relação entre Deus e o homem, a instrução adverte, contudo, que o pecado não se pode reduzir ao chamado ‘pecado social’, nem a fonte do mal às estruturas económicas, sociais e políticas. Estas estruturas actuam em conformidade com as pessoas (físicas) que estão à sua frente e que as dirigem. A raiz do mal encontra-

⁶³⁰ Ver RATZINGER, Joseph, ‘Les conséquences fondamentales d’une option marxiste’. In *Théologies de la liberation – documents et débats*, p. 130.

⁶³¹ Ver *Ibidem*.

⁶³² CDF, Instrução *Libertatis nuntius* sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação, 6 Agosto 1984, AAS 76 (1984), 876-909; Instrução *Libertatis conscientia* sobre a liberdade cristã e libertação, 22 Março 1986, AAS 79 (1987), 554-599.

se, pois, nas “pessoas livres e responsáveis, que devem ser convertidas pela graça de Jesus Cristo”⁶³³.

Quanto à utilização do método de análise socioeconómico marxista, que alguns teólogos da libertação adoptam, chama-se a atenção para o facto do pensamento de Marx constituir uma concepção totalizante do mundo. E no centro dessa concepção marxista encontra-se o ateísmo e a negação dos direitos individuais das pessoas.

Admitindo que a teologia pode legitimamente utilizar elementos filosóficos e outros provindos do universo das ciências humanas, tal utilização deverá, contudo, ser sempre meramente instrumental e objecto de um discernimento crítico de natureza teológica, algo que a instrução em apreço lamenta nem sempre ser feito em relação ao marxismo. O critério final do discernimento da verdade terá que ser sempre, em última análise, um critério teológico: “É à luz da fé (...) que se deve julgar da validade ou do grau de validade daquilo que as outras disciplinas propõem...”⁶³⁴.

A Instrução *Libertatis conscientia*, de 1986, por sua vez, adopta uma postura menos crítica e directa em relação à TL, privilegiando antes o anúncio dos principais elementos da doutrina cristã acerca da liberdade e da libertação, a partir da verdade, primeira condição da verdadeira liberdade cristã, na pegada de Jo 8, 32: “A verdade vos libertará”.

Mesmo assim, percebem-se algumas críticas veladas. Por exemplo, insiste-se na noção que é o pecado (individual) que está na base de toda a divisão e opressão. Só em sentido derivado e secundário, aplicado às estruturas, é que se poderá falar de ‘pecado social’. De igual modo, reconhecendo a necessidade de mudança e reforma das estruturas iníquas, este documento não deixa de afirmar, no seguimento dos ensinamentos do Papa Paulo VI, que: “O primado atribuído às estruturas e à organização técnica e não à pessoa e às exigências da sua dignidade, é a expressão de uma antropologia materialista, contrária à edificação de uma ordem social justa”⁶³⁵.

Este documento tão-pouco deixa de chamar a atenção para a luta pela justiça, na qual a Igreja deve estar activamente envolvida. Contudo, a Igreja deverá ter todo o cuidado em não se deixar enredar nos caminhos da conflituosidade permanente e do ódio, que resultam da adopção do paradigma da luta de classes. E cauciona contra o mito da revolução, tantas vezes na origem histórica de regimes totalitários.

⁶³³ Cf. CDF, Instrução *Libertatis nuntius* IV, 15.

⁶³⁴ Cf. *Ibidem*, VII, 10.

⁶³⁵ Cf. *Idem*, Instrução *Libertatis conscientia* n°75.

2 - Outras reacções

Encontramos outras considerações críticas em relação à TL ou, pelo menos, em relação a algumas das suas manifestações, na intervenção do então bispo auxiliar de Bogotá – Alfonso López Trujillo – na III Assembleia Ordinária do Sínodo dos Bispos, reunida em Roma, em 1974, sob o tema da ‘Evangelização no mundo contemporâneo’⁶³⁶.

Manuel Alcalá resume os principais argumentos de Alfonso López Trujillo atinentes à TL, em dois pontos. Segundo ele, López Trujillo, se por um lado reconhece que existem formas autenticamente cristãs de TL, por outro, não deixa de afirmar que há outras formas deste movimento teológico que levantam questões importantes e preocupantes, quer para os teólogos quer para os pastores.

Entre estas questões mais controversas apontadas por López Trujillo, destacam-se as seguintes⁶³⁷: a transformação da Igreja em sinal de compromisso revolucionário como critério da sua autenticidade cristã; a análise marxista global acompanhada de uma distinção suspeita entre metodologia e conteúdo ideológico; a aceitação de uma visão maniqueia classista da sociedade, sem nenhuma possibilidade de reconciliação; uma releitura política da Revelação, com os movimentos revolucionários considerados como protagonistas da história da salvação, em preparação da vinda do Reino de Deus. A Igreja poderia encontrar a sua unidade e a sua universalidade aderindo ao proletariado, em quem residiria o sentido da história. E, finalmente, a afirmação de que a teologia deve fazer uma escolha de classes e se deixar transformar em instrumento estratégico e tático da revolução.

O próprio Manuel Alcalá expressa algumas reservas em relação à TL, em geral⁶³⁸. Assim, para este autor há uma falta de rigor por parte da TL na análise social e económica da história da América Latina, reduzida de modo simplista à oposição socialismo-capitalismo. Destaca ainda uma utilização pouco crítica da análise marxista, aceite muitas vezes como um utensílio rigorosamente ‘científico’. A consequência disto resultou na generalização abusiva de categorias marxistas, que conduziram à identificação e confusão entre conceitos marxistas e conceitos teológicos.

⁶³⁶ Este Sínodo está na base da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, do Papa Paulo VI, de 8 de Dezembro de 1975.

⁶³⁷ Ver ALCALÁ, Manuel, ‘Théologie de la libération. Histoire, courants, critique’. In *Théologies de la libération – documents et débats*, pp. 23-24.

⁶³⁸ Ver *Ibidem*, pp. 32-35.

A este propósito, o autor destaca a generalização da luta de classes e o recurso à violência; a leitura materialista da Bíblia e do Novo Testamento, em particular, através de uma contextualização radicalizada; a polarização do ministério ordenado; a pretensão titânica que consiste em fazer depender a história totalmente do esforço humano; e, por fim, a ingenuidade em tudo reduzir ao pecado e à injustiça ‘estruturais’.

O autor termina a recomendar a moderação nas atitudes e nas críticas por parte dos propugnadores da TL, um constante esforço de retorno ao centro da fé e a colaboração leal e transparente entre a teologia e o magistério eclesial.

Karl Lehmann é outro autor que se debruçará criticamente sobre a TL, concretamente ao nível dos seus problemas metodológicos e hermenêuticos. O autor faz esta análise no quadro dos trabalhos da Comissão Teológica Internacional, donde resultou um documento precisamente intitulado ‘Teologia da Libertação’⁶³⁹.

Após afirmar que todos os teólogos da libertação defendem a abolição de todo o dualismo entre a esfera do político e a visão de fé, no sentido que a história da salvação tem lugar no contexto da história profana, donde resulta que a fé não aparece fora da história, Karl Lehmann cita e subscreve o que diz Yves Congar a este propósito: “Numa palavra, com uma intenção muito louvável, corre-se o risco real da redução. Não queremos atribuir a uns as afirmações de outros, senão pôr de manifesto (...) o perigo das diversas recusas do dualismo”⁶⁴⁰.

Após esta chamada de atenção para o perigo do reductionismo em que incorre a cruzada anti-dualista da TL, Karl Lehmann também põe em causa o entendimento dos teólogos da libertação da práxis da libertação como ‘*locus theologicus*’, que é, de resto, consequência da tese da unidade entre a história profana e a história da salvação.

Segundo este entendimento, a teologia não é o fruto do trabalho académico de teólogos isolados, antes encontra-se totalmente enxertada na práxis de fé do povo de Deus. Esta práxis, por sua vez, pressupõe um processo de conversão, que só se alcança através do compromisso político e social com os pobres e marginalizados, no ambiente concreto destes.

E, neste contexto, Karl Lehmann pergunta-se se será apropriado falar-se da práxis de libertação como *locus theologicus*⁶⁴¹. Sendo certo que a história e a práxis da Igreja constituem, incontestavelmente, uma fonte de conhecimento teológico, na

⁶³⁹ O documento ‘Teologia da Libertação’ foi elaborado em sessão plenária pela Comissão Teológica Internacional, que teve lugar em Roma, entre os dias 4 e 9 de Outubro de 1976.

⁶⁴⁰ Cf. CTI, *Teologia de la Liberación*. Madrid: BAC, 1978, pp. 14-15. *Opin. Citada*. Tradução nossa.

⁶⁴¹ Ver *Ibidem*, pp. 17-18.

peugada da constituição *Gaudium et Spes*, nº 22 e 26, não se pode dizer, contudo, que seja um espaço em si mesmo teologicamente normativo.

Efectivamente, para Lehmann, cada situação histórica é sempre um conglomerado de elementos contraditórios e cada situação fáctica está sempre condicionada e interpretada por diversas tendências espirituais. Por isso, o autor conclui que: “O mundo histórico é, sem dúvida, o lugar do Evangelho, mas este último não deriva daquele nem esgota nele toda a sua dinâmica”⁶⁴².

Noutra frente, Lehmann afirma que, quando se exagera o presente salvífico e se elimina a tensão entre o ‘já’ (o acontecimento salvífico definitivo em Jesus Cristo) e o ‘ainda não’ (o mundo ainda não plenamente redimido de facto, com as suas misérias e injustiças), como o procura fazer a TL, corre-se o sério risco de incorrer numa interpretação reaccionária da fé cristã, pois ficam paralisados os impulsos que brotam do mesmo centro da fé, como sejam o impulso da conversão, o sentido da missão e da transformação do homem⁶⁴³.

Outra crítica que o autor faz à TL, baseia-se na análise insuficiente que a TL faz da complexidade das relações que existem entre a teoria e a prática, que pode conduzir a um perigoso anti-teoricismo ou, se preferirmos, a um activismo pouco reflexivo, que vale por si mesmo.

Na óptica de Lehmann, a teologia nunca deverá renunciar ao carácter teórico do seu trabalho, pois a teoria, na sua busca pela verdade, não pode estar exposta, por princípio, às pressões da acção ou do tempo, às modas e correntes dominantes, nem deve abandonar nunca a distância crítica que a caracteriza como ciência.

Isto não quer dizer que a teoria não esteja, por vezes, orientada para a acção, mas a tensão entre a teoria e a práxis não deve dissolver-se a favor de um dos pólos. O carácter teórico da teologia tem algo que ver com a absoluta soberania e independência da mensagem cristã. Se é certo que a mensagem cristã tende a ser concretizada em obras, não pode, contudo, identificar-se completamente com nenhum tipo de práxis. É a visão da teologia enquanto teoria que ajuda a evitar que o Evangelho fique reduzido a uma actividade meramente instrumental ou funcional.

Lehmann critica também a confusão conceptual que se verifica na TL, ao se assumirem no discurso teológico conceitos sociológicos e políticos explícitos, como

⁶⁴² Cf. *Ibidem*, p. 18. Tradução nossa.

⁶⁴³ Ver *Ibidem*, pp. 23-28.

‘opressão’, ‘libertação’ ou ‘dependência’, que são descontextualizados dos respectivos campos semânticos e introduzidos na teologia sem a suficiente reflexão metodológica.

Quanto à dimensão política da mensagem cristã, ela é reconhecida pelo autor, até para se evitar a redução do cristianismo a um mero sentimento de religiosidade puramente interior e privado, mas alerta que o político não pode determinar e dominar todas as esferas da existência cristã, sob pena de se cair no perigo da identificação entre a salvação e a política e da politização total da consciência.

Lehmann denuncia, ainda, a apologia da violência revolucionária ou da luta de classes defendida por alguns teólogos da libertação, como meio de superar situações socialmente injustas. Por um lado, nunca será um comportamento legítimo para um cristão, e, por outro, não tem em conta que coexiste na Igreja uma grande pluralidade de comportamentos e atitudes diante da miséria social.

Outro ponto de tensão que o autor sublinha em relação à TL prende-se com a contradição entre a universalidade da mensagem cristã e o partidismo resultante de uma fé na práxis da libertação, que é como quem diz, no compromisso socialista e revolucionário. De facto, o conflito entre o universalismo do amor cristão e a decisão fundamental em favor da luta de classes é uma questão delicada, de resto, assim reconhecida pelo próprio Gustavo Gutiérrez, conforme já tivemos oportunidade de ver.

Segundo Lehman, sendo certo que em determinadas circunstâncias políticas a Igreja tem que tomar, necessariamente, partido, não podendo permanecer neutra, sob pena de contradizer o Evangelho, não é menos certo que a Igreja tem a obrigação geral de difundir o amor de Deus a todos os homens. Ora, isso é incompatível com a vinculação de sacerdotes e leigos a determinados partidos políticos.

Karl Lehmann termina a sua análise crítica à TL, que temos acompanhado, com as seguintes conclusões⁶⁴⁴:

- 1) Não é possível deduzir de princípios teológicos máximas concretas de acção política.
- 2) Desde uma perspectiva cristã, pode-se distinguir o verdadeiro profeta do falso profeta através do confronto com o Evangelho. Mas a interpretação teológica do Evangelho não é por si mesma profética.

⁶⁴⁴ Ver *Ibidem*, pp. 34-35.

- 3) O teólogo, se apenas conta com os meios de conhecimento próprios da sua ciência, é incompetente para julgar acerca de profundas controvérsias sociológicas, como sejam as leis do desenvolvimento.
- 4) O teólogo não está, pois, autorizado a aceitar hipóteses sociológicas como premissas incontrovertidas para uma reflexão teológica; e, por fim,
- 5) Há que ter consciência da provisoriedade das conclusões das teorias sociológicas. Por outras palavras, as teorias sociológicas não são ciências exactas. Por isso, as afirmações teológicas que implicam análises sociológicas não têm maior validade que as mesmas hipóteses sociológicas.

Olegario González de Cardedal, outro teólogo que trabalhou no mesmo documento que temos estado a analisar – ‘Teologia da Libertação’ -, elaborado pela Comissão Teológica Internacional, também aponta algumas ambiguidades surgidas da TL e expressa algumas reservas e críticas em relação a esta teologia⁶⁴⁵.

Cardedal começa por fazer ver que, na TL, muitas vezes se fazem afirmações universais, totalizadoras e indiferenciadas, que não parecem fazer justiça à verdade histórica. Para o autor, há uma série de pressupostos implícitos, pouco claros e cuja aceitação não se sabe ao certo se vem do Evangelho, se de alguma técnica sociológica ou de um pressuposto ideológico.

Sobre as relações entre a Igreja e a revolução, Cardedal questiona se não haverá uma mitificação excessiva da práxis socialista por parte dos teólogos da libertação, ao ponto de tomarem aquela práxis como mediação directa e inequívoca da fé e da práxis eclesiais.

No que respeita às relações entre a Igreja e a cultura, o autor dirá que a tensão entre Igreja e culturas ou movimentos históricos é insuperável e permanente, porque, enquanto comunidade de fé, a Igreja não pode ser homogeneizada com nenhuma cultura. Por conseguinte, a Igreja não poderá absolutizar nem universalizar nenhuma cultura ou movimento histórico como mediação necessária da fé.

Cardedal critica também a redução que se faz do pecado às situações, pessoais ou estruturais, de opressão social e de luta de classes. Aliás, julga esta visão muito empobrecedora da existência humana. Na pegada de *2 Cor 5, 16-21*, a grande

⁶⁴⁵ Ver *Ibidem*, pp. 142-158.

preocupação da Igreja deve ser a da reconciliação do homem com Deus e dos homens entre si.

Outro ponto de desacordo é o que se segue. A constituição *Lumen Gentium*, nº9, descreve a Igreja enquanto ‘Povo de Deus’. Trata-se de uma imagem que será muito aproveitada pela *Teologia da Libertação*, mas por vezes abusivamente, na leitura de Cardedal. Efectivamente, na sua óptica, o povo da terra não pode ser visto, sem mais, como povo de Deus. Só se pode transitar do primeiro para o segundo através do acolhimento pessoal do chamamento de Deus, ao qual se responde com a fé e a conversão. A este propósito, dirá: “A Igreja é para todo o povo, mas nem todo o povo é Igreja”⁶⁴⁶. A Igreja, como povo de Deus e pequeno rebanho, é enviada a todos os povos, não devendo identificar-se com nenhum em particular, seja em razão da sua raça, cultura, situação social ou configuração política.

Por fim, o autor chama ainda a atenção para a unidade da Igreja e a sua universalidade. É papel fundamental da Igreja superar todas as divisões entre os homens, sem tomar partido. Não é admissível defender-se que quem não lute, em termos de política activa, contra a divisão de classes não deva ser reconhecido como um cristão autêntico, e, enquanto tal, deva ser excluído da participação na Eucaristia.

Ao abordar o tema da novidade da TL e as suas dificuldades, Cardedal também não se coibirá de apontar alguns limites a esta teologia⁶⁴⁷. Assim, critica a concepção de que o surgimento de uma sociedade justa seja concebido como a antecipação da chegada do Reino de Deus. Nesta perspectiva, a fé cristã reduzir-se-ia, antes de mais nada, a uma práxis histórica que transforma a ordem social e política.

Na sua opinião, tão-pouco se pode fazer a unidade entre a história do mundo e a história da salvação, como se houvesse coincidência entre a história profana e o Evangelho de Jesus Cristo. No Evangelho, há sempre, em última análise, um mistério de ordem sobrenatural que não é redutível a qualquer outra realidade temporal.

No seguimento disto, Cardedal dirá que não se pode pretender apagar totalmente a fronteira entre a Igreja e o mundo. Se é certo que o mundo é o lugar onde se desenvolve o projecto divino de salvação, não é menos certo que o poder e o dinamismo da palavra de Deus não se limitam à promoção do progresso social e político. A prática da fé não se pode reduzir ao esforço de melhoramento da sociedade humana. E,

⁶⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 145. Tradução nossa.

⁶⁴⁷ Ver *Ibidem*, pp. 186-191.

sobretudo, a Igreja não pode ser confundida com nenhum sistema social, conforme, aliás, decorre dos ensinamentos conciliares⁶⁴⁸.

Além do mais, a política não deve ser vista como um valor absoluto, que confere o sentido último da vida do cristão, nem tampouco a teologia é capaz, a partir dos seus próprios princípios, de deduzir normas concretas de acção política. Aliás, é incompetente para tal.

Em relação ao uso prolixo que a TL faz da Sagrada Escritura para legitimar os seus pontos de vista, também neste âmbito nos chegam vozes críticas. Karl Lehmann levanta a questão do seguinte modo:

“(…) a exegese científica constitui uma ajuda para descobrir, à margem das nossas inclinações e opções pessoais, o sentido da palavra de Deus, que transcende a nossa consciência actual. Preserva suficientemente a Teologia da Libertação esta especificidade, soberania e complexidade da palavra de Deus?”⁶⁴⁹.

A montante desta questão, vale a pena ter presente a análise que Charles Curran faz do uso da Sagrada Escritura no campo da ética social cristã⁶⁵⁰.

O uso das Escrituras no campo concreto da ética social está desde logo sujeito ao princípio da autonomia das realidades terrestres, expresso na constituição *Gaudium et Spes*, nº36. Isto, por si só, já implica que haja um certo cuidado à hora de aplicar directamente a Sagrada Escritura a situações concretas da vida social humana.

Além do mais, as Escrituras não são a única fonte de conhecimento ético cristão. Também a razão natural sempre desempenhou um papel importante neste âmbito, como o demonstra a tradição do recurso ao Direito Natural. Documentos pós-conciliares, como a encíclica *Centesimus Annus*, no seu nº54, fazem referência à importância do contributo da razão (“filosofia”) e das ciências humanas para melhor interpretar a “centralidade do homem dentro da sociedade”.

Charles Curran relembra igualmente que, na Igreja católica, não é lícito proceder a uma interpretação fundamentalista das Escrituras, particularmente no campo ético. As palavras da Escritura não podem ser interpretadas ao pé da letra para todos os tempos e

⁶⁴⁸ Em razão da sua origem, do seu carácter sobrenatural e da sua missão religiosa, como também da esperança escatológica, a Igreja “não está ligada de uma maneira exclusiva e indissolúvel a nenhuma raça ou nação, a nenhum género de vida particular, a nenhum costume antigo ou recente” (cf. VATICANO II, *G.S. nº 42 e 58; L.G. nº9*).

⁶⁴⁹ Cf. CTI, *Teologia de la Liberación*, p. 41. Tradução nossa.

⁶⁵⁰ Ver CURRAN, Charles, *Catholic Social Teaching: 1891 – Present*, pp. 43-45.

lugares. Sublinha, especialmente, que se devem diferenciar aspectos gerais dos mais específicos, no campo do ensino moral e da ética. Os aspectos gerais do ensino moral bíblico serão tendencialmente mais aplicáveis para todo o tempo e lugares, enquanto os aspectos mais específicos, que estão mais condicionados historicamente, terão mais dificuldade em se afirmar em todos os tempos e lugares.

A este propósito, o autor dá o exemplo dos ensinamentos do Novo Testamento a respeito do estatuto da mulher ou do instituto da escravatura, como aspectos éticos específicos que têm que ser interpretados à luz dos costumes do tempo, sem deverem ser extrapolados para outros contextos. Pelo contrário, o duplo mandamento do amor é válido para todos os cristãos, de todos os tempos. Por isso, o contributo ético da Escritura é sobretudo relevante no campo dos grandes princípios, mundividência geral e valores fundamentais.

Por sua vez, Olegario González de Cardedal também alerta que se deve evitar o anacronismo de introduzir na Bíblia conceitos de hoje⁶⁵¹. O Êxodo, por exemplo, que é um acontecimento bíblico objecto do máximo interesse por parte da TL, está ordenado ao culto da Aliança que se celebrou no Monte Sinai. Os salmos, de igual modo, quando falam de misérias e de lamentações, mencionam a salvação e a ‘libertação’ espirituais⁶⁵². Também a perspectiva dos profetas bíblicos como Amós, Oseias ou Isaías, por exemplo, coloca-se primacialmente na conversão interior, na purificação espiritual do povo, donde, então, brotará a justiça.

Segundo o mesmo autor, Paulo também fala em ‘libertação’, conforme se pode compulsar em *Rm 5-7* e *Gal 5*, por exemplo, mas esta expressão, no contexto em que aparece, deve ser entendida enquanto capacidade de actuar segundo a caridade, ao serviço dos nossos irmãos, no espírito de Jesus Cristo. Está em jogo uma ‘libertação’ que traz a liberdade, que é graça, estímulo moral e promessa escatológica, e que se situa no âmbito do tema da justificação. Para Cardedal, a luz que brota do Novo Testamento revela que não há verdadeira mudança da sociedade sem a reconciliação do homem com Deus e com os outros homens. É a este nível, sobretudo, que se joga a ‘libertação’ cristã.

Ainda neste quadro das críticas aduzidas por Cardedal, quando alerta para o anacronismo de introduzir na Bíblia conceitos de hoje, constatamos que a instrução *Libertatis nuntius* já ia no mesmo sentido, quando denunciava que as teologias da

⁶⁵¹ Ver CTI, *Teología de la Liberación*, pp. 191-197.

⁶⁵² Ver, a título de exemplo, o *Salmo 18*.

libertação, sem prejuízo da revalorização que faziam do estudo da Sagrada Escritura, algo muito bem-vindo, caíam, contudo, no erro de fazer “uma amálgama perniciosa entre o *pobre* da Escritura e o *proletariado* de Marx”, donde resultava a perversão do sentido cristão dos pobres e dos seus direitos, que passavam a ser peões proletários no quadro ideológico da luta de classes⁶⁵³.

Quanto a nós, surpreende-nos que os teólogos da libertação, que são tão lesto à hora de se apropriarem de categorias e expressões bíblicas para fundarem as suas opções políticas e ideológicas, passem ao lado de muitos textos bíblicos que parecem veicular uma mensagem em sentido contrário à sua. A título de exemplo, podemos referir o paradigma da separação entre Estado e religião, expresso na célebre sentença de Jesus, “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (*Mt 22,21*); o facto de Jesus nunca ter alimentado pretensões políticas, bem pelo contrário, como quando se retirou para um monte quando quiseram aclamá-lo rei, após o milagre da multiplicação dos pães e dos peixes (*Jo 6, 14-15*); ou quando Jesus afirma que o seu Reino não é deste mundo (*Jo 18, 36*); ou quando Paulo exorta à submissão e colaboração com as autoridades públicas (*Rm 13, 1-7; 1 Tm 2, 1-4; Tito 3,1-7*); ou, ainda, quando Pedro apela à obediência às autoridades instituídas e à obediência por parte dos escravos (*1Pe 2, 13-14.17-19*).

Concerteza que, quer em Gutiérrez quer em outros teólogos da libertação, move-os fundamentalmente o desejo de combater uma ordem política e social injusta e opressiva, mas, de qualquer modo, julgamos que estas passagens mereceriam um comentário, ou ao menos uma simples menção, por parte dos teólogos da libertação, entre os quais Gustavo Gutiérrez, algo que não encontramos.

Aliás, a este propósito, há que esclarecer que, nas referências à colaboração e obediência em relação às autoridades civis, feitas nestas passagens, quer por Pedro quer por Paulo, não está em causa qualquer convite à conivência ou à submissão perante regimes iníquos e violentos. De resto, Pedro também diz que, “mais importa obedecer a Deus que aos homens” (*Act 4,19*) e o próprio Jesus chama Herodes de “raposa” (*Lc 13, 32*). Mas não deixa de ser um facto que Jesus e os seus Apóstolos apelam inequivocamente à paz pública e à tranquilidade como valores muito importantes da ordem social. O paradigma da luta e do conflito, tão presente na TL, não encontra qualquer acolhimento nos textos do Novo Testamento.

⁶⁵³ Cf. CDF, Instrução *Libertatis nuntius* IX, 10.

QUARTA PARTE

TORNAR HOMEM O ‘NÃO HOMEM’

O objectivo final da teologia de Gustavo Gutiérrez é devolver ao ‘não homem’ o estatuto do ser humano, na sua plenitude. A solidariedade e a justiça serão as armas de combate para almejar este fim, enquanto princípios configurantes de uma nova estrutura ética – política e social – mais próxima dos valores do Reino. E o primeiro inimigo a enfrentar é o pecado social ou estrutural.

Em vista da permanência no tempo das ideias de Gustavo Gutiérrez, neste domínio, propõem-se as áreas da ‘Justiça e Paz’ e o desígnio de uma ‘Igreja pobre para os pobres’ como campos particularmente fecundos na vastidão da seara do Senhor.

Capítulo I

CONTRIBUTOS PARA UMA PROPOSTA DE ÉTICA POLÍTICA E SOCIAL PARA OS NOSSOS DIAS

Afirma D. Henrique Soares da Costa, actual Bispo de Palmares (Brasil), em artigo publicado no seu sítio da internet, em 5 de Março de 2011, que, “Quando um movimento ou instituição teima em garantir que está vivo é porque morreu e virou fantasma. A Teologia da Libertação passou como produção criativa e original”⁶⁵⁴.

Esta afirmação surgiu no contexto de um ciclo de colóquios e conferências organizadas pelo Fórum Mundial de Teologia e Libertação (FMTL), em 2007 e 2011, onde, entre outros assuntos, teólogos como Pedro Casaldàliga e Leonardo Boff procuraram demonstrar a resiliência e actualidade da TL no novo século⁶⁵⁵.

Isto é revelador da tensão que ainda hoje persiste à volta da TL, entre apologistas e detractores. Da nossa parte, numa perspectiva geral, subscrevemos a afirmação de Alfredo J. Soares, quando, após ter chamado a atenção para diversas insuficiências da TL⁶⁵⁶, nos diz que:

“Abandonar a Teologia da Libertação, hoje, é desconhecer a necessidade de prosseguir no combate à exploração exacerbada do ser humano (...) As vítimas do neoliberalismo e da economia globalizada, hoje, não são menos numerosas nem menos sacrificadas do que, ontem, as vítimas dos regimes de excepção. Qualquer tipo de ditadura, seja militar ou de mercado, deve ser combatida por quem se diz cristão”⁶⁵⁷.

Por aqui se vê como a TL mantém a sua actualidade, enquanto eco das legítimas expectativas e, porque não, dos sonhos, das massas marginalizadas do globalismo triunfante dos nossos dias. Isto é tanto mais verdade se tivermos em linha de conta as intersecções que existem entre o magistério do Papa Francisco e alguns temas da TL.

⁶⁵⁴ Cf. SOARES DA COSTA, Henrique, ‘Observação nº1’, www.domhenrique.com.br/index.php/analises/956-teimam-em-gritar-a-teologia-da-libertacao-esta-viva (Data de consulta: 1 Março 2017).

⁶⁵⁵ O ano de 2007 foi particularmente importante, pois foi neste ano que se realizou a V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e das Caraíbas, em Aparecida, no Brasil (13-31 Maio 2007).

⁶⁵⁶ Nomeadamente, a matriz teórica insuficiente da TL, o seu conceito redutivo de liberdade, problemas de linguagem e dificuldade em incorporar o discurso do meio-ambiente.

⁶⁵⁷ Cf. GONÇALVES, Alberto J., *Génese, crise e desafios da Teologia da Libertação*. In www.adital.com.br/site/noticia2.asp?lang=PT&cod=28241 (Data de consulta: 6 Janeiro 2017).

Contudo, como bem recordam Pedro Rúbens e Francisco Aquino, em artigo recente, o Papa Francisco não só não é, *stricto sensu*, um teólogo da libertação, como não pode sequer ser contado entre os bispos da América Latina que mais se tenham batido pela promoção da TL⁶⁵⁸. Isto sem prejuízo da inegável dimensão social que o Papa Francisco emprega no seu magistério, de resto formulado no seu desígnio de uma ‘Igreja pobre para os pobres’.

Além do mais, na Argentina, a corrente da TL que aí se desenvolveu – conhecida como ‘Teologia Popular’ ou ‘Teologia do Povo’ – diverge da clássica TL. E o Papa Francisco está, naturalmente, mais marcado pela corrente argentina. Enquanto que a generalidade dos teólogos da libertação, entre os quais Gustavo Gutiérrez, sublinham a dimensão sócio-económica e estrutural na sua teologia, os teólogos argentinos sublinham a dimensão cultural e religiosa.

Como bem apontam Pedro Rúbens e Francisco Aquino⁶⁵⁹, e sendo certo que a dimensão sócio-económica e estrutural também seja muito importante para o Papa Francisco, conforme se colhe particularmente da exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, o facto é que o seu enfoque é sobretudo de natureza cultural e religioso, ao nível das mentalidades, das convicções, dos critérios e dos valores pelos quais os fiéis se deverão orientar. Assim se entende melhor a sua crítica à “cultura do descartável”, ao “ideal egoísta” e à “globalização da indiferença”, ao “individualismo pós-moderno globalizado”, assim como a sua insistência numa cultura da “solidariedade”⁶⁶⁰.

A prioridade na transformação de mentalidades pela via cultural e religiosa, e menos centrado na transformação das estruturas económicas e políticas, acentua a unidade e o diálogo, em detrimento do confronto e do conflito.

Olegario González de Cardedal, que manifesta reservas em relação a muitos aspectos da TL, conforme vimos, não deixa contudo de reconhecer nela várias contribuições positivas, entre as quais a chamada de atenção para o risco da acomodação da Igreja à cultura e poder dominantes, o que por si só torpedeia a eficácia e a credibilidade do anúncio do Evangelho, enquanto boa nova de libertação para os pobres e excluídos. Mas não só: o facto da Igreja dever aprender a lidar com situações e ideias que não partem exclusivamente de si; a superação do dualismo espiritual-corporal, sublinhando no ser humano a sua unidade de corpo e alma; o reconhecimento

⁶⁵⁸ Ver RÚBENS, Pedro; AQUINO, Francisco, ‘A actualidade da opção pelos pobres para a Igreja e a Teologia’. In *Didaskalia – Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa*, pp.156-160.

⁶⁵⁹ Ver *Ibidem*, pp.156-160.

⁶⁶⁰ Cf. FRANCISCO, *E.G.* n.º 53, 54, 67 e 188ss, respectivamente.

franco, por parte da Igreja, de que também é um agente político e bastante influente, por sinal; e, ainda, a recuperação de uma consciência eclesial dinâmica, que se alimenta da utopia do Reino, constituem inegáveis conquistas da TL⁶⁶¹.

Clodóvis Boff, falando das contribuições específicas da TL, refere também a valorização dos pobres como sujeitos eclesiais privilegiados e detentores de “potencial evangelizador”⁶⁶². Julgamos que estas contribuições fortalecem o argumento da actualidade da TL.

Como se vê, portanto, a TL continua a ter muitos pontos de interesse para os nossos dias, não devendo ser afastada *tout court* da praça pública, como alguns, movidos ideologicamente, em sentido inverso, gostariam de fazer. Concretamente, neste capítulo, pretendemos apresentar os elementos da TL de Gustavo Gutiérrez que julgamos constituírem contributos válidos e actuais para uma renovada ética social para o nosso tempo.

Com este fim, propomos o seguinte itinerário: em primeiro lugar, iremos procurar distinguir o que é que se entende por ética cristã, pois é o terreno em que nos queremos situar no tratamento desta questão, e é nesse quadro que Gutiérrez opera.

De seguida, equacionar algumas categorias do pensamento teológico de Gustavo Gutiérrez como propostas concretas para uma renovada ética social no mundo globalizado de hoje. Neste quadro, analisaremos a importância da dimensão social e política da teologia; o ‘pobre’ como sujeito social capaz de construir uma sociedade alternativa; as chamadas ‘estruturas de pecado’ e a forma de enfrentar esse problema, através da cristianização das instituições; e, por fim, o compromisso militante com os pobres e a práxis transformadora (da sociedade) que aí se encerra.

1 - Ética cristã

Se é certo que o ser humano também está sujeito à ordem da necessidade – a ordem das leis físicas deste mundo –, não é menos certo que, atenta a sua natureza peculiar entre os demais seres vivos do planeta, também se move numa ordem de liberdade, onde sobressai o agir humano, através de decisões, atitudes e

⁶⁶¹ Ver CTI, *Teología de la Liberación*, pp. 139-142.

⁶⁶² Ver BOFF, Clodóvis, ‘Teologia da Libertação: O que é mesmo isso?’. In *Teologia da Libertação no debate actual*, pp. 36-41.

comportamentos concretos, livre e deliberadamente tomados, sempre que as circunstâncias o permitam.

É no contexto desta ordem da liberdade que actua, em comunidade humana, a consciência moral. Aproveitando os ensinamentos de S. Tomás de Aquino sobre a lei moral natural, é possível encarar a consciência moral, em geral, como o sentido do bem, que, como tal, se deve praticar, e do mal, que, como tal, se deve evitar⁶⁶³.

Naturalmente, a discussão filosófica acerca do que é o ‘bem’ constitui um mundo infindável. E ainda bem que assim é, pois senão não seria séria. Platonistas, aristotélicos, cínicos, estóicos, epicuristas, inúmeros pensadores cristãos antigos e medievais, utilitaristas, relativistas, pragmatistas, existencialistas, positivistas, entre outros, têm debatido esta questão ao longo dos séculos. Daqui não resultaram respostas conclusivas e consensuais, sem prejuízo de muitas aproximações à realidade do ‘bem’. Mas esta realidade permanece teimosamente imune a qualquer definição satisfatória, talvez porque se confunda com a natureza do próprio Deus, infinito, transcendente e misterioso.

Deus, nos seus atributos bíblicos, é espírito, amor e mistério. Deus é, simplesmente, Aquele que É (*Ex 3,14*). Como tal é inverificável, inexplicável, não quantificável, não formulável e indizível. Existe, portanto, um abismo entre Deus e o ser humano que nenhuma teoria consegue transpor. Contudo, no cristianismo, este abismo é transposto, não por uma doutrina, não por uma lei, nem sequer por um credo, mas por uma pessoa, Jesus Cristo, o Verbo Incarnado, que afirma: “Eu e o Pai somos um” (*Jo 10,30*). A partir daqui torna-se possível chegar à questão moral-teológica por excelência do cristianismo, dirigida directamente a Jesus: “Bom Mestre, que hei-de fazer para alcançar a vida eterna?” (*Lc 18, 18*)⁶⁶⁴.

A Igreja inspira-se na Revelação divina⁶⁶⁵, bem como no Direito natural⁶⁶⁶, para conhecer, propor e ensinar o caminho moral aos seus fiéis, o tal caminho “para alcançar a vida eterna”. Mas o itinerário moral de cada crente individualmente considerado é muitíssimo vasto. Se a Igreja pode e deve propor normas gerais e abstractas para guiar e orientar os seus fiéis, o juízo moral concreto e personalizado terá que ter em linha de conta uma série de factores, nomeadamente a matéria, a intenção, as circunstâncias, as

⁶⁶³ Ver AQUINO, Tomás, *Suma de Teología*, Vol. II, Parte I-II, Cuestión 94 (‘De la ley natural’). Madrid: BAC, 1989, pp. 730-739.

⁶⁶⁴ Ver JOÃO PAULO II, *V.S.*, nº 6-27.

⁶⁶⁵ Cujas fontes são a Sagrada Escritura e a Tradição.

⁶⁶⁶ Empregamos aqui a designação ‘Direito natural’ em sentido tomista, enquanto lei moral natural que brota da lei eterna de Deus, na qual o homem participa através da sua razão natural.

falsas representações da realidade (o erro), a ignorância invencível, a força da propaganda política e das ideologias, os ditames religiosos, os condicionamentos físicos e psicológicos vários, a deontologia, a virtude da *epikeia* ou da equidade, entre outros factores.

Ao se pretender reflectir sobre a moralidade – que se move na ordem do agir humano – entra-se no domínio da ética. Esta pode ser entendida como uma teorização da moral ou filosofia da moral. Na linha de Paul Ricoeur, Jorge Cunha diz-nos que:

“(…) a experiência mais originária da ética é a liberdade entendida como espontaneidade, como possibilidade de agir de um sujeito que diz ‘eu posso’ e ‘eu faço’, inaugurando algo de novo na história e sobrepondo-se à necessidade. (...) A este reconhecimento da minha liberdade dever-se-á seguir, naturalmente, o reconhecimento da liberdade do outro”⁶⁶⁷.

Se na ética pretendemos reflectir sobre a questão moral de *Lc 18,18*, então estaremos perante uma ética cristã, que pressupõe, logo à partida, o reconhecimento de Jesus Cristo como “Bom Mestre” e a existência escatológica de uma “vida eterna”, que se subentende como um estado de bem-aventurança e plenitude existencial ao alcance de todo aquele que se propõe seguir a Cristo.

Seguindo o texto bíblico de Lucas, descobrem-se outras características de uma ética especificamente cristã. Assim, além de Jesus apontar o Pai como fonte de todo o bem, exorta também ao cumprimento dos mandamentos e, mais radicalmente, faz a seguinte proposta: “vende tudo o que tens, distribui o dinheiro pelos pobres e terás um tesouro no Céu. Depois, vem e segue-me” (*Lc 18,22*). Neste caso, a renúncia da riqueza é considerada em função de um fim inédito: o seguimento de Jesus. Na pobreza evangélica torna-se possível seguir Jesus, de modo mais livre, mais autêntico e maduro.

Em sentido lato, Dionigi Tettamanzi classifica a ética como ‘cristã’, quando ela se refira “ao exemplo e aos ensinamentos de Jesus Cristo, ou então a ética que se refira a toda a revelação de Deus à humanidade, ou, ainda, a ética proposta aos homens pela Igreja de Jesus Cristo”⁶⁶⁸.

⁶⁶⁷ Cf. CUNHA, Jorge, *Ética Teológica Fundamental*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2009, p.94.

⁶⁶⁸ Cf. TETTAMANZI, Dionigi, ‘Is there a Christian Ethics?’. In CURRAN, Charles – McCORMICK, Richard, Editores, *Readings in Moral Theology n.º2. The distinctiveness of Christian Ethics*. New York/Ramsey: Paulist Press, 1980, p.44. Tradução nossa.

Ao nível das suas fontes, Dionigi Tettamanzi distingue a ética humana, considerada *de per se*, da ética especificamente cristã do seguinte modo:

“(…) enquanto o não-cristão alcança as normas e os valores morais que o inspiram e guiam na sua existência através da razão e da sua experiência de vida, o cristão também alcança estas normas e valores através de ‘fontes’ qualificadas como tipicamente cristãs – a Escritura, a Tradição e o Magistério da Igreja”⁶⁶⁹.

Mas, mesmo as fontes cristãs também veiculam muitas normas e valores comuns à ética humana. Por isso, o autor apresenta quatro aspectos essenciais que distinguem a ética especificamente cristã: a moralidade que decorre da Aliança; a ética e a salvação de Deus; a dialéctica entre a lei e a liberdade; e, por fim, a caridade, a fé e a intencionalidade cristã⁶⁷⁰.

A ética cristã deriva, desde logo, da realidade histórica da Aliança, quer a Antiga Aliança quer a Nova Aliança, como uma das suas expressões e exigências fundamentais⁶⁷¹. Depois, a Revelação faz a relação entre a salvação gratuita do Deus da Aliança e as obrigações éticas do homem redimido. Na Antiga Aliança, a gesta grandiosa de Deus em favor do seu povo impele Israel à acção moral. E, no advento da Nova Aliança, este entendimento tem continuidade, mas agora enquadrado na *sequela Christi*⁶⁷².

No que respeita à dialéctica entre a lei e a liberdade como aspecto distintivo da ética cristã, para Tettamanzi, quer a lei quer a liberdade convergem na presença da graça santificante de Deus. A graça de Deus em Jesus Cristo constitui a nova lei ao mesmo tempo que se apresenta como a fonte de toda a verdadeira liberdade. É pela graça que somos guiados ao cumprimento da vontade de Deus⁶⁷³.

Por fim, Tettamanzi refere a caridade, a fé e a intencionalidade cristã como aspectos fundamentais de uma ética cristã. O amor/caridade que está aqui em causa é o *ágape* que penetra o coração dos fiéis através do Espírito de Cristo. A caridade assim entendida é, pois, de natureza sobrenatural e não pode, de modo algum, ser reduzida a um mero preceito ou a mais um valor moral entre outros. De facto, a caridade cristã,

⁶⁶⁹ Cf. *Ibidem*. p.46. Tradução nossa.

⁶⁷⁰ Ver *Ibidem*, p.49-56.

⁶⁷¹ A título de exemplo, ver: VATICANO II, *L.G.* n.º2; *G.S.* n.º45; *2 Cor 5, 17-21*.

⁶⁷² Ver *Mc 1,15; Rm 6,3-5; 1 Jo 2,6; Jo 14,6*.

⁶⁷³ Ver *Rm 8,2; Gal 5,1; 2 Cor 3,17; Ef 1, 17-18; Heb 6,4; 1 Cor 2,10ss*.

neste sentido, está acima de qualquer outra lei. O hino à caridade de São Paulo – *1 Cor 13* – é muito claro a este respeito.

A fé, por seu lado, torna explícito e orientado para Cristo o acto realizado por amor; liberta o fiel da tentação de absolutizar os fins mundanos no seu actuar moral; e enriquece essa mesma actuação moral com valores específicos do Evangelho, como a cruz, a pobreza, a virgindade ou a docilidade às inspirações do Espírito Santo.

No que respeita à chamada intencionalidade cristã, como elemento distintivo da ética cristã, trata-se de uma ideia desenvolvida em particular por Joseph Fuchs, que também será secundada por Tettamanzi. Para Joseph Fuchs, o elemento fundamental caracterizador da ética cristã encontra-se na decisão do crente aceitar e responder ao amor de Deus presente em Cristo no dia-a-dia da sua vida moral concreta.

Para Mateus Cardoso Peres, por sua vez, mais que na natureza humana e nos preceitos divinos, a ética cristã deve ser encontrada sobretudo na situação do cristão, uma situação que se caracteriza desde logo por ser uma situação escatológica, em que a salvação já está presente – oferecida e recebida desde a ressurreição de Cristo –, ainda que o Reino não tenha sido estabelecido como se esperava (*Act 1,6*), nem os inimigos do homem tenham sido todos destruídos (*1 Cor 15, 25-26*)⁶⁷⁴.

A partir daqui, diz-nos o autor, os escritos apostólicos descrevem a influência da escatologia em duas direcções:

“Em primeiro lugar, visto que o cristão vive em tensão em relação ao futuro que espera e que apressa, a sua atitude fundamental será a do inconformismo (*Rm 12, 2*), do desapego (*1 Cor 7, 26.29-31*) e da vigilância (*1 Tel 5, 4-8*). (...) Mas é sobretudo a partir do ‘já aqui’, da presença e acção, no cristão, dos dons escatológicos e, muito particularmente, do dom por excelência, o Espírito Santo, que decorrerão as exigências do agir cristão”⁶⁷⁵.

Mateus Cardoso Peres sublinha depois aquelas que considera as características essenciais da situação (escatológica) cristã: a liberdade cristã (*2 Cor 3,17*) e a pertença vital a Cristo, no interior do mesmo corpo (*Ef 2, 14; 18, 21-22*)⁶⁷⁶.

⁶⁷⁴ Ver CARDOSO PERES, Mateus, *O sujeito moral, Ensaio de síntese tomista*. Porto: UCP Ed., 1992, pp.36-49.

⁶⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p.36.

⁶⁷⁶ Ver *Ibidem*.

Quando falarmos de seguida dos contributos de Gustavo Gutiérrez para uma ética actual, estaremos a pressupor os traços fundamentais de uma ética cristã, tais como aqui foram descritos. Uma ética que se inspira na Revelação divina, no seguimento de Cristo, na interacção entre a história humana e a história da salvação, no lugar central do amor cristão, na tensão escatológica e na construção do Reino. Esse é o transfundo espiritual essencial donde partem os contributos de Gustavo Gutiérrez para uma nova ética social.

2 - Contributos para uma ética social actual

Alfred Cyril Ewing, numa abordagem muito pragmática do vasto tema da ‘ética’, aliás, tão típica da cultura anglo-saxónica, diz-nos que, assim como o cientista tem que começar o seu trabalho com a percepção que tem dos objectos físicos, do mesmo modo o filósofo moral tem que começar o seu trabalho com o juízo ético que decorre do senso comum, pois não dispõe de outra base de dados. Mais adiante, no seguimento desta lógica, concretiza: um homem bom prefere uma justa distribuição a uma injusta distribuição⁶⁷⁷. É o caso paradigmático de Gustavo Gutiérrez.

Conforme se pode constatar ao longo deste trabalho, a dimensão ética da vida social, da vida política, da vida económica e do desenvolvimento, constituem uma preocupação central da teologia de Gustavo Gutiérrez.

Não é por acaso que, entre os temas mais importantes para a TL, Clodóvis Boff destaque precisamente a ética, com a noção de ‘pecado social’ e ‘amor social’ à cabeça, assim como a moral das Bem-aventuranças em contexto político⁶⁷⁸.

Numa linha próxima do pensamento de Gustavo Gutiérrez, Marciano Vidal fala em duas formas de ‘incidência’ que deverão ser tidas em conta quando o cristão coloca a pergunta ética em relação à sociedade actual: uma ‘incidência testemunhal’ e uma ‘incidência beligerante’⁶⁷⁹.

De acordo com o nível de ‘incidência testemunhal’, o cristão, ao perguntar-se sobre o sentido moral da sociedade, pretende realizar a sua coerência ética dentro da

⁶⁷⁷ Ver EWING, Alfred C., ‘Ethics’. In *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 8. London: Encyclopaedia Britannica Ltd, 1962, pp. 757-758.

⁶⁷⁸ Ver BOFF, Clodóvis, *Teologia da Libertação no debate actual*, p.35.

⁶⁷⁹ Ver VIDAL, Marciano, *Moral de Actitudes – Moral Social*, Tomo III. Madrid: PS Editorial, 1980, pp. 14-15.

situação social. Isso implica a necessidade de auto-clarificar-se e de viver o projecto humano com lucidez evangélica.

Ao fazer a pergunta moral sobre a sociedade, o cristão interroga-se sobre a autenticidade da sua própria vida. Mas o cristão não só tem que viver coerentemente na sociedade, como também deverá projectar a opção evangélica sobre as realidades sociais. E aqui aparece a chamada ‘incidência beligerante’: “O cristão tem hoje que fugir da dupla tentação da ‘retirada para o gueto’ e do ‘colonialismo imperialista’, mediante a proclamação da sua beligerância ética”⁶⁸⁰.

Com outra semântica, é certo, mas o que é facto é que esta noção de testemunho na sociedade e de ‘beligerância ética’ evoca o compromisso militante e a práxis transformadora da sociedade defendidas por Gustavo Gutiérrez, revelando-nos, ao fim e ao cabo, a actualidade e resiliência do seu pensamento.

A este respeito, o Concílio Vaticano II, um dos principais catalisadores do pensamento teológico de Gustavo Gutiérrez, é muito claro no que respeita à importância de uma ética social firme e decidida. O texto da constituição *Gaudium et Spes* nº30 é particularmente esclarecedor:

“A profunda e veloz transformação do mundo exige com grande urgência que não haja ninguém que, despreocupado com o curso dos acontecimentos e indolente na sua inércia, se contente com uma ética meramente individualista. O dever de justiça e caridade cumpre-se cada vez mais quando cada um, contribuindo para o bem comum segundo a própria capacidade e as necessidades dos outros, além do mais promove e ajuda aquelas instituições, públicas ou privadas, que servem para melhorar as condições de vida dos homens. (...) Seja para todos algo inviolável considerar e cuidar as relações sociais como um dos deveres principais do homem de hoje. (...) Isto não poderá realizar-se se cada homem e cada grupo não cultivam em si mesmos e difundem na sociedade as virtudes morais e sociais, de modo que surjam homens realmente novos e artífices da nova humanidade, com o auxílio necessário da graça divina”.

Neste texto censura-se a tentação da “ética meramente individualista”, algo ao qual Gustavo Gutiérrez será particularmente sensível. Em muitas ocasiões, o autor chama a atenção para o perigo de uma religião e moral cristã intimista, privatizada, sem compromisso social e sentido de responsabilidade pelo próximo, particularmente o mais

⁶⁸⁰ Cf. *Ibidem*, p. 15.

frágil e marginalizado da sociedade. O dever de justiça e a primazia da caridade que se fala neste texto, assim como o sentido do bem comum, também são pontos comuns às preocupações de Gustavo Gutiérrez. Por fim, o desígnio do ‘homem novo’ e de uma ‘nova humanidade’ também estão bem patentes no pensamento do autor.

Mas há outros textos da constituição *Gaudium et Spes* que também nos chamam a atenção para a dimensão ética da vida social e que muito inspirarão Gustavo Gutiérrez. Assim, por exemplo, o nº4 deste documento conciliar denuncia a situação de fome e de miséria extrema em que vivem largos sectores da população mundial, apesar da humanidade nunca antes ter tido “tanta abundância de riquezas, possibilidades e poder económico”.

Outro tema que também será objecto de muita atenção por parte de Gustavo Gutiérrez aparece no mesmo documento *Gaudium et spes*, concretamente no nº29, e prende-se com a discriminação social, racial, cultural e em razão do sexo, bem como as profundas desigualdades sociais e a necessidade de reconhecer, sem contemplações, os direitos fundamentais de toda a pessoa humana.

Volvamos agora a nossa atenção para a contemporaneidade. Os tempos actuais estão marcados pelo fenómeno da globalização. Como nos diz Marciano Vidal, em obra recente - após dizer que, hoje em dia, a humanidade tem cada vez mais uma consciência de entender e de projectar a sua existência à escala mundial -, o fenómeno da globalização é a “a presença do mundo inteiro em nossas vidas”⁶⁸¹.

Conforme assinalado por diversos autores, a globalização apresenta diversas dimensões: económica, social e cultural, política, mediática, comunicacional, axiológico-jurídica (cf. Direitos humanos), ecológica, entre outras. Tem havido inegáveis vantagens e sinergias, a nível global, deste processo de integração, mas a globalização tem também um ‘lado negro’, com custos humanos por demais evidentes. Efectivamente, também se assiste à globalização da pobreza e da desigualdade, de retrocessos ao nível de direitos e garantias sociais e laborais, bem como à mundialização da violência, com o terrorismo internacional à cabeça.

A este propósito, vale a pena recordar as sábias palavras de Paulo VI quando afirmava que “Todo o crescimento é ambivalente”⁶⁸². Ecoando esta intuição, João Paulo II, mais tarde, num discurso proferido perante uma assembleia de empresários e trabalhadores, no ano 2000, aplicava este princípio de prudência ao fenómeno da

⁶⁸¹ Cf. *Idem*, *Orientaciones éticas para tempos inciertos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007, p. 394.

⁶⁸² Cf. PAULO VI, *P.P.*, nº19.

globalização. Vale a pena revisitar algumas partes deste discurso, onde o Papa João Paulo II, falando do fenómeno da globalização que então emergia, dizia:

“Trata-se de um fenómeno novo, que é preciso conhecer e valorizar com uma análise atenta e esclarecedora, pois apresenta-se com uma marcada nota de ‘ambivalência’. Pode ser um bem para o homem e para a sociedade, mas poderia também constituir um dano de graves consequências. Tudo depende de algumas opções de fundo, isto é: se a globalização se coloca ao serviço do homem, e de todo o homem, ou se contribui exclusivamente para um desenvolvimento desvinculado dos princípios da solidariedade e da participação, e fora de uma subsidiariedade responsável”⁶⁸³.

No fundo, o Papa João Paulo II apela a uma globalização que deverá ser pensada e orientada segundo ditames éticos, que tenha o ser humano e a sua intrínseca dignidade como fundamento último.

Neste âmbito, Marciano Vidal fala em três critérios ou orientações que deverão estar cumulativamente presentes para se poder, enfim, fazer um discurso ético sobre a globalização. Assim, a globalização deverá ser orientada *desde e para* o sujeito humano; terá que ter presente a solidariedade como estrutura ética; e deverá ter uma perspectiva de inclusão de toda a pessoa humana diante das tendências de exclusão⁶⁸⁴.

Em relação ao primeiro critério, o autor alerta para aquele que é o maior perigo da globalização, na sua óptica: a perda do sentido do sujeito humano no turbilhão da globalização. Por isso, afirma que se deverá aplicar à globalização o princípio que Paulo VI formulou em relação ao desenvolvimento económico na encíclica *Populorum Progressio*, onde se lê, no seu nº14, que “o desenvolvimento, para ser autêntico, deve ser integral, isto é, promover a todos os homens e a todo o homem”. A este propósito, Marciano Vidal sinaliza ainda dois perigos bem concretos da globalização: a exclusão de bastantes sujeitos humanos e a redução no significado da condição humana.

Sobre o segundo critério, sublinha-se que só pelo princípio da solidariedade se supera o individualismo e o corporativismo fechado. Concretamente, a solidariedade internacional deverá assumir caracteristicamente a assimetria das relações entre os Estados e transformá-la num bem comum universal que favoreça sobretudo os grupos humanos mais expostos às consequências negativas da referida assimetria.

⁶⁸³ Cf. JOÃO PAULO II, ‘Discurso a empresarios y sindicatos de trabajadores (2 Mayo 2000)’. In *Ecclesia* nº2.999 (3/6/2000), 28-29. Tradução nossa.

⁶⁸⁴ Cf. VIDAL, Marciano, *Orientaciones éticas para tempos inciertos*, pp. 403-409.

Entre as áreas com maior importância ao nível prático da solidariedade internacional, Marciano Vidal irá destacar o universo dos deslocados e dos refugiados; os movimentos migratórios; a ecologia; o desenvolvimento, em sentido amplo; a transferência de tecnologias; e o funcionamento dos mecanismos financeiros, onde se enquadra a problemática das dívidas externas.

Por fim, sobre o terceiro critério – a inclusão de toda a pessoa humana diante das tendências de exclusão –, Marciano Vidal aponta com preocupação as tendências de exclusão que se têm vindo a acentuar entre indivíduos, grupos, classes, povos, nações, ideologias e religiões, no seio do processo de globalização. Face a isto, o autor propõe uma globalização inclusiva, que respeite o ‘outro’, o ‘distinto’, o ‘não-eu’.

Esta globalização inclusiva passa pelo reconhecimento da igual dignidade de todos os seres humanos e pela criação de condições sociais para uma práxis efectiva de dignificação de toda a pessoa. O autor recorda que o cristianismo, em particular, poderá desempenhar neste domínio um papel de charneira na afirmação de uma práxis de inclusão do ‘outro’, seja este estrangeiro, pecador ou inimigo.

Neste quadro contemporâneo geral, aqui exposto de modo sintético, pensamos que o pensamento de Gustavo Gutiérrez mantém hoje grande actualidade e frescura, enquanto proposta de ética social, mesmo diante de fenómenos e desafios novos, inexistentes na época áurea da TL (anos 60-80). Contudo, essa actualidade só se pode concretizar através de uma corresponsiva adaptação.

Conceitos e teorias de matriz marxista, abundantes naquele tempo, fazem hoje pouco sentido à luz dos ensinamentos da história política e económica nas últimas décadas. Métodos ‘científicos’ de análise social, antes comumente aceites em determinados universos intelectuais – como o dos teólogos da libertação –, estão hoje desacreditados. De igual modo, leituras estatísticas superficiais de desigualdade entre os países do Norte e do Sul também não fazem sentido nos dias de hoje. Aliás, nunca fizeram, mas, contudo, foram enfaticamente utilizadas pelos teólogos da libertação, nas suas análises sociais⁶⁸⁵.

⁶⁸⁵ A ideia de um Norte opulento em contraposição a um Sul de miséria, e que entrou na linguagem oficial da Igreja também, de facto, não passa de um mito. Antes assim fosse, porquanto dos 50 países mais populosos do mundo, 41 países encontram-se no hemisfério Norte (dos restantes 9 países, apenas 6 encontram-se no hemisfério Sul [Brasil, África do Sul, Tanzânia, Argentina, Peru e Moçambique], sendo que os outros 3 encontram-se sensivelmente divididos, geograficamente, entre o Norte e o Sul [Indonésia, Congo e Quénia]). Além do mais, trabalhar com estatísticas é sempre complicado. Sem prejuízo das suas inegáveis vantagens, como instrumento de trabalho, as estatísticas despersonalizam, imobilizam e são manipuláveis.

Se é certo que muitas das incursões mais explícitas e directas da TL no campo político e económico estão hoje ultrapassadas, a TL deixou-nos um legado incontornável, expresso numa atitude que, ainda hoje, permanece actual e eficaz junto de largos sectores da população mundial: a suspeição em relação ao modelo económico e financeiro apresentado pelo capitalismo neoliberal, que se afirma hoje praticamente hegemónico e, nalguns casos, com um estatuto de oráculo divino, acima de qualquer crítica e/ou reforma. Neste aspecto, o Papa Francisco tem-se revelado um enérgico e corajoso denunciador dos excessos do sistema capitalista internacional e do endeusamento do mercado.

Neste âmbito, Giulio Girardi fala de um processo de globalização ‘homologante’, que procura uniformizar vários níveis da vida social, económica, política e ainda ao nível da educação e da comunicação, ao mesmo tempo que inculca a convicção de que não existe alternativa a este processo uniformizador, fundador de um pensamento único⁶⁸⁶.

‘Qual é a alternativa?’ De facto, quantas vezes já ouvimos isto, como se acções e produtos de acções humanas fossem realidades perenes. Bem pelo contrário, a TL recorda que tudo o que é imposto por mão humana pode ser deposto por mão humana.

De igual modo, Rui Grácio das Neves, ecoando a hostilidade da TL em relação ao sistema capitalista, fala dos princípios de uma ‘ideologia global’, afirmando que se trata de “uma ideologia totalizante; exclusiva; de ‘fim da história’; de controlo; de mudança funcional (as mudanças são funcionais, preservando sempre as ‘regras de jogo’, as estruturas, o sistema); vazia (política débil, dirigida pela economia de mercado)”⁶⁸⁷.

José María Vigil, por sua vez, também faz uma interessante análise da filosofia que está na base do que ele designa por ‘projecto neoliberal’⁶⁸⁸. Na sua perspectiva, o neoliberalismo constitui uma versão renovada e ampliada da escola clássica liberal, mas enquanto antes havia a forte condicionante de uma activa corrente socialista, hoje esse

⁶⁸⁶ Ver GIRARDI, Giulio, ‘Para una alternativa a la globalización cultural y educativa’. In AA.VV., *Globalización, Neoliberalismo y Resistencia. ‘Alternativas’ Revista de análisis y reflexión teológica*. Ano 4 – Nº7. Manágua: Editorial LasCasiana, 1996, p.135. Tradução nossa.

⁶⁸⁷ Cf. GRÁCIO DAS NEVES, Rui, ‘Creer en tiempos de globalización’. In AA.VV., *Globalización, Neoliberalismo y Resistencia. ‘Alternativas’ Revista de análisis y reflexión teológica*, Ano 4 – Nº7. Manágua: Editorial LasCasiana, 1996, p.164. Tradução nossa.

⁶⁸⁸ Ver VIGIL, José María, ‘Seguir Jesús bajo el imperio neoliberal en America Latina’. In AA.VV., *Globalización, Neoliberalismo y Resistencia. ‘Alternativas’ Revista de análisis y reflexión teológica*, Ano 4 – Nº7. Manágua: Editorial LasCasiana, 1996, p.182.

contrapeso já não existe. Assim, o neoliberalismo assume-se despidoradamente como um capitalismo puro e duro.

Neste sistema, glorifica-se o interesse próprio, a liberdade, o realismo, a eficácia, a qualidade, a competitividade, a superação das distorções da economia e promete-se o ‘efeito cascata’, tudo no quadro de um mercado totalizante que supostamente se auto-regula e harmoniza todas as situações. As ciências sociais e os métodos de análise clássica dos mecanismos de exploração, por sua vez, revelam-se incapazes de contrariar esta situação.

Indo mais além, verificamos que Gustavo Gutiérrez funda as suas convicções nas raízes mais profundas da Revelação cristã, quer na Sagrada Escritura quer na tradição doutrinal-social da Igreja, já bem patente nos tempos da patrística. A sua insistência na práxis libertadora ecoa já, de certo modo, em São Paulo, quando o Apóstolo nos recorda que, “A fé opera pela caridade” (*Gál 5,6*).

De resto, Gustavo Gutiérrez tem bem presente que crer em Deus não pode limitar-se a uma vaga defesa da sua existência, antes, crer em Deus tem que implicar um compromisso de vida com o nosso próximo e, de modo particular, com os mais pobres e marginalizados. A práxis libertadora torna-se assim “uma verdade que se faz e que não se afirma apenas”⁶⁸⁹.

Por sua vez, é pela fé e só através dela que o homem poderá enfrentar o pecado, descrito pelo autor como “alienação fundamental”⁶⁹⁰. É o pecado que está na base de todas as injustiças e, desde logo, na injustiça social, enquanto ruptura da amizade filial com Deus e com a fraternidade entre os homens. E, face a esta ‘alienação fundamental’, exige-se uma libertação radical.

Claro que, para o autor, esta libertação espiritual inclui necessariamente a libertação de ordem política, que ele entende como mediação da primeira, mas agora não iremos avançar por aí. O que nos interessa, como elemento de actualidade, é esta recuperação que Gustavo Gutiérrez faz da dimensão libertadora do Evangelho, enquanto libertação do pecado e do mal que a todos toca e fere.

Uma outra contribuição da TL para enfrentar os problemas éticos do nosso tempo, diz respeito à aproximação da teologia à sociedade e aos problemas concretos da humanidade, após séculos de teologia especulativa e abstracta, em grande parte inacessível ao comum dos mortais. Isso mesmo é reconhecido por alguns grandes

⁶⁸⁹ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Práxis, política e fé cristã*, p.25.

⁶⁹⁰ Cf. *Ibidem*.

teólogos. Edward Schillebeeckx, em tempos, afirmou que, “Os mestres dos teólogos do Ocidente, europeus e americanos, são agora os teólogos da libertação. Aprendemos muito deles. Nós somos por demais académicos e os teólogos da libertação incitam-nos a reflectir partindo da comunidade cristã”. Juan Alfaro, por sua vez, chama a atenção para o papel que a TL teve em “suscitar na fé cristã a responsabilidade de um compromisso cristão pela justiça”⁶⁹¹.

Associado a esta aproximação entre a sociedade civil e a teologia, a TL teve o condão de sublinhar a dimensão social ou política da fé, outrora muito presente na teologia patrística – quiçá porque a maior parte dos grandes Padres da Igreja foram também pastores -, mas depois muitas vezes esquecida ou pelo menos adormecida durante alguns séculos.

Graças a esta postura, hoje, a teologia em geral e o magistério da Igreja são mais sensíveis a esta dimensão social, além de que a teologia se aproximou do povo. Talvez por isso, Clodóvis Boff nos diga que uma das principais contribuições que a TL vem dando prende-se com a deslocação do “lugar principal de elaboração teológica” da academia (faculdade, instituto ou seminário) para a comunidade eclesial⁶⁹².

A TL deixou claro para as mais recentes gerações de teólogos que a missão de evangelização da Igreja também passa pela “acção pela justiça e a participação pela transformação do mundo”, conforme nos afirma o documento final do Sínodo dos Bispos, reunidos em Roma, em 1971, sob o lema, ‘A Justiça no mundo’, no seu ponto nº6.

O mesmo documento sinodal, no seu nº17, acrescenta que: “(...) a Igreja tem o direito, mais ainda, o dever de proclamar a justiça no campo social, nacional e internacional, assim como de denunciar as situações de injustiça, quando assim o imponham os direitos fundamentais do homem e a sua própria salvação”⁶⁹³. Este Sínodo faz-se claramente eco de muitas das preocupações levantadas pela TL.

A este propósito, Clodóvis Boff diz-nos o seguinte: “A Teologia da Libertação quer mostrar que o Reino deve-se estabelecer não apenas na *alma* (dimensão pessoal) nem somente no *céu* (dimensão transhistórica), mas também nas relações entre os homens, em *projectos sociais* (dimensão histórica)”⁶⁹⁴.

⁶⁹¹ Cf. BOFF, Clodóvis - BOFF, Leonardo, *Teologia da Libertação no debate actual*, p.13. *Opin. citada*.

⁶⁹² Cf. *Ibidem*, pp. 36-41.

⁶⁹³ Ver SÍNODO ROMANO DOS BISPOS, *De justitia in mundo*, 30 Novembro 1971, AAS 63 (1971), 923-942.

⁶⁹⁴ Cf. BOFF, Clodóvis - BOFF, Leonardo, *Teologia da Libertação no debate actual*, p.20.

Há ainda outros aspectos de grande actualidade do pensamento de Gustavo Gutiérrez, com incidência no campo da espiritualidade e também no campo da ética social. Hoje em dia, o Papa Francisco, concretamente na sua exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, expressou o seu pesar pela falta de cuidado espiritual confiado aos pobres. Aliás, o Santo Padre salienta este aspecto como uma das principais misérias de que padecem os pobres na nossa sociedade⁶⁹⁵.

Ora, Gustavo Gutiérrez não só defendeu uma evangelização prioritária dos mais pobres e marginalizados na sociedade, como é um dos pioneiros na defesa da ideia de que os pobres tenham voz activa na teologia. A seguinte citação do autor é particularmente elucidativa: “(...) não teremos uma autêntica Teologia da Libertação senão quando os próprios explorados e oprimidos se possam expressar livre e criadoramente na sociedade e no povo de Deus”⁶⁹⁶.

E Gustavo Gutiérrez fez muito por isso, com o contributo que deu para o estabelecimento das CEB, onde a reflexão bíblica, a oração e a organização da acção de solidariedade social constituem pilares fundamentais. As comunidades fundadas pessoalmente por Gustavo Gutiérrez em Rimac, um bairro pobre de Lima⁶⁹⁷, mostram que o autor vivia o que apregoava a este respeito.

O magistério do Papa Francisco também tem aprofundado temas de eleição da teologia gutierreziana, como a opção preferencial pelos pobres. Na exortação *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco lança aos cristãos em geral, e aos agentes pastorais, teólogos e pastores, em particular, o desafio e a tarefa de identificar os rostos dos empobrecidos nos contextos mais diversos, de modo a ir ao encontro deles. Isso exige reflexão, mas também o compromisso com uma práxis cristã que supere as variadas (e novas) formas de miséria e de opressão, com a construção de uma “nova mentalidade” que se traduza em “convicções e práticas de solidariedade”⁶⁹⁸.

É neste contexto que o Papa critica a “cultura do descartável”, o “ideal egoísta” e a “globalização da indiferença”⁶⁹⁹, e, por outra parte, insista na importância e urgência de uma cultura da solidariedade, inclusive como condição e caminho para as

⁶⁹⁵ Cf. FRANCISCO, *E.G.*, n.º 200.

⁶⁹⁶ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Práxis, política e fé cristã*, p.29.

⁶⁹⁷ Este empenhamento pessoal do autor foi testemunhado por uma irmã missionária dominicana presentemente a viver em Portugal, mas que conheceu Gustavo Gutiérrez em Lima, nos anos 90.

⁶⁹⁸ Cf. FRANCISCO, *E.G.*, n.º 188-189.

⁶⁹⁹ Cf. *Ibidem*, n.º 53-54.

“transformações estruturais”⁷⁰⁰. Por tudo isto, em Francisco, a opção pelos pobres é, não apenas estratégica, mas também inspiradora de toda a pastoral da Igreja.

Podemos verificar também que, nas reflexões de alguns conceituados historiadores contemporâneos, como é o caso de Tony Judt, ecoam antigas preocupações da TL e que revelam a marca que esta teologia imprimiu na história do pensamento contemporâneo:

“O estilo materialista e egoísta da vida contemporânea não é inerente à condição humana. Grande parte do que hoje nos parece natural remonta à década de 80. É o caso da obsessão pelo enriquecimento a qualquer custo, o culto da privatização e do sector privado, e a indiferença resignada frente ao crescente abismo entre ricos e pobres. E, sobretudo, a retórica que os acompanha: uma admiração acrítica pelos mercados não regulados, o desprezo pelo sector público e a ilusão do crescimento infinito”⁷⁰¹.

Podemos afirmar, de igual modo, que não foi despiciendo o grau de influência da TL no magistério social da Igreja. Para além do acolhimento do princípio da opção preferencial pelos pobres, conforme vimos acima com mais pormenor, José Ramón López sublinha três marcos no magistério social da Igreja onde, passados alguns anos, se pode entrever o contributo da TL⁷⁰².

No primeiro marco, sublinha-se a promoção e o respeito da dignidade da pessoa humana, frente à instrumentalização da pessoa. Já o segundo marco do magistério social da Igreja sublinhado por José Ramón López diz respeito à primazia da pessoa sobre as coisas, frente à reificação da realidade e a indiferença diante do sofrimento das pessoas. Neste âmbito, o autor fala das “estruturas de pecado” como consequência da visão economicista e instrumental dos valores⁷⁰³. Como se sabe, a referida expressão foi cunhada no universo da TL.

O terceiro marco da DSI referido por José Ramón López é o da solidariedade, enquanto experiência antropológica e teológica da recusa da desigualdade. Aqui também ecoa a reflexão da TL. O marco da solidariedade implica “(...) ver o outro – pessoa, povo ou nação – não como um instrumento qualquer para explorar a baixo custo

⁷⁰⁰ Cf. *Ibidem*, n.º189.

⁷⁰¹ Cf. RAMÓN LÓPEZ, José, *La afirmación de la condición humana hoy: una mirada a la Doctrina Social Cristiana desde lo nuevo de Francisco*, p.500. Opin. citada. Tradução nossa.

⁷⁰² Ver *Ibidem*, pp.504-509.

⁷⁰³ Cf. *Ibidem*, p.507. Tradução nossa.

(...) abandonando-o quando já não serve, mas antes como um semelhante nosso. Como alguém com direito à sua vida e à sua dignidade”⁷⁰⁴.

Se, no primeiro marco assinalado – que sublinha a promoção e o respeito da dignidade da pessoa humana, frente à instrumentalização da pessoa -, não se possa dizer que a TL tenha tido uma mensagem inédita, sobre os segundos e terceiros marcos, aí sim, já se entrevê uma maior influência da TL, aliás, muito positiva e actual, na edificação da DSI contemporânea.

Também a visão do Papa Francisco do pobre como um ‘lugar teológico’ deve muito à reflexão levada a cabo pela TL. Nesta concepção, o teólogo é chamado a pôr-se no lugar do pobre e do oprimido, dando-lhe voz, através da sua reflexão, e/mas comprometendo-se com ele, assumindo as suas lutas, as suas expectativas e as suas esperanças.

Por outra parte, desde a grave crise financeira de 2008, no Ocidente, a TL, com a sua enraizada desconfiança no sistema capitalista, ganhou uma nova relevância, relevância que tinha vindo a perder paulatinamente, ao mesmo tempo que se ia impondo a hegemonia da economia de mercado em todo o mundo, bem como toda a filosofia liberal que lhe subjaz.

Ninguém disputa seriamente a importância da livre iniciativa económica e do papel desempenhado pelo mercado na vida económica universal, na elevação da qualidade de vida de largos sectores da sociedade e no aumento de produtividade económica, mas a euforia neoliberal, em crescendo até 2008, foi dramaticamente posta a em causa e, com ela, todo um sistema que não olha aos derrotados da globalização, no fundo, os ‘novos pobres’.

A história demonstra como é difícil se resolverem determinadas problemáticas estruturais ao nível económico e social sem a intervenção do Estado. De igual modo, os mercados nunca são igualmente livres e acessíveis a todos os países. Por outro lado, a instituição ‘mercado’ não tem em conta os valores éticos, além de ser cega em relação aos custos sociais ou a outras preocupações humanas legítimas, como a paz e a ecologia. A este propósito, a encíclica *Centesimus Annus*, do Papa João Paulo II, no seu nº40, já alertava para o facto do mercado não poder abarcar todas as esferas da vida, pondo assim de sobreaviso todos quantos olhavam para o mercado como uma panaceia.

⁷⁰⁴ Cf. *Ibidem*, p.508. Tradução nossa.

Enrique Iglesias, presidente do ‘Banco Interamericano de Desarrollo’ (BID), entre 1988-2005, num fórum sobre ‘Reforma social e pobreza’, afirmava que:

“(...) o Estado é o primeiro responsável por assegurar a grande conciliação entre o económico e o social. Não há solução espontânea. O mercado não irá resolver tudo por si mesmo. O mercado não tem horizonte social nem temporal (...) Mas os elementos cruciais do progresso económico têm que ser amparados pelo bem comum e isso implica a presença do Estado”⁷⁰⁵.

O mercado também não deve ser visto como um fim em si mesmo, algo que por vezes sucede na ideologia neoliberal. Não são as pessoas que devem estar ao serviço do mercado, mas o mercado que, instrumentalmente, deve servir as pessoas. Esta é uma possível síntese da visão personalista cristã neste domínio. A este respeito, a Carta Pastoral da Conferência Episcopal dos EUA, ‘Justiça Económica para todos’, de Novembro de 1986, é muito clara: “O critério fundamental para todas as decisões políticas e instituições económicas é o seguinte: as mesmas devem estar ao serviço de todos e especialmente ao serviço dos pobres”⁷⁰⁶.

Em todas estas reflexões e afirmações se vislumbram os contributos dos teólogos da libertação e de Gustavo Gutiérrez, em particular. Veremos de seguida, mais em particular, algumas categorias teológicas do autor com alcance ético social para os nossos dias.

3 - Algumas categorias teológicas do pensamento de Gustavo Gutiérrez com alcance ético social para os nossos dias

Para fins desta reflexão, entendemos a expressão ‘categoria teológica’ enquanto instância de argumentação teológica. Neste sentido, afirmamos que a pessoa do ‘pobre’ transparece como categoria teológica no pensamento de Gustavo Gutiérrez. A partir da pessoa do ‘pobre’ Gustavo Gutiérrez elabora todo um discurso acerca de Deus e

⁷⁰⁵ Cf. THAI HOP, Paul Nguyen, ‘El mercado es la panacea universal del desarrollo?’. In AA.VV., *Alternativas – Revista de análisis y reflexión teológica*, Año 4 – nº7. Manágua: Editorial LasCasiana, 1996, p.101. *Op. Cit.* Tradução nossa.

⁷⁰⁶ Cf. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS CATÓLICOS (EUA), ‘*Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*’, nº24. US Catholic Bishops, November 1986 (http://www.usccb.org/upload/economic_justice_for_all.pdf). [Data de consulta: 10 Julho 2018]. Tradução nossa.

convida-nos a uma ética social renovada e corajosa. Como já se disse noutra ocasião, para Gustavo Gutiérrez os pobres, além de destinatários privilegiados da evangelização, também deverão ser, eles próprios, agentes da evangelização. E sê-lo-ão se, desde logo, os teólogos ‘encartados’ partirem da sua perspectiva e mundividência.

A teorização das ‘estruturas de pecado’ e o apelo ao compromisso militante e à práxis transformadora em favor dos mais desfavorecidos, por sua vez, são instâncias que brotam da centralidade teológica da pessoa do ‘pobre’ - o ‘ausente da história’, o ‘insignificante’, a ‘não pessoa’, para usar as expressões do autor -, quais satélites em seu redor.

Conforme veremos de seguida, a pessoa do pobre como categoria teológica e ética está longe de ser uma novidade introduzida pelos teólogos da libertação no discurso oficial da Igreja. Basta ter em conta o enorme manancial da Sagrada Escritura a este respeito, quer ao nível do Antigo Testamento quer ao nível do Novo Testamento. Mas não há dúvida que a TL relançou intensamente o ideal de uma prioridade pastoral em relação aos mais desfavorecidos.

3.1 – O pobre como sujeito social capaz de construir uma sociedade alternativa

Quem é o ‘pobre’? Sem prejuízo da palavra ‘pobre’ ter uma grande amplitude e cobrir uma pluralidade de situações, algumas das quais serão desenvolvidas ao longo deste capítulo, para já, podemos partir do seguinte conceito, mais restrito, referente à pobreza material: pobre é o indivíduo que sofre um estado de pobreza, *i.e.*, uma situação de carência económica grave, em que a pessoa não se consegue auto-sustentar, ficando dependente do auxílio de terceiros⁷⁰⁷.

Na perspectiva da escola clássica de pensamento liberal, a referida situação poderá ocorrer tipicamente por dois motivos: por infortúnio ou por incapacidade do próprio. Por sua vez, pode-se desde já adiantar, esta situação de destituição económica

⁷⁰⁷ Theodore Caplow concretiza a situação de pobreza económica individual: “Ocorre sempre que o rendimento regular é interrompido de tal modo que o indivíduo ou a família deixem de ter condições para adquirir alimentos, roupa, alojamento e combustível, ou, então, quando os rendimentos dum trabalhador debilitado ou subvalorizado são tão baixos em proporção às suas obrigações que ele se torna incapaz de se sustentar sem auxílio externo” (Cf. CAPLOW, Theodore, ‘Poverty’. In *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 18. London: Encyclopaedia Britannica Ltd, 1962, pp. 384-385).

traz consigo, inevitavelmente, todo o género de condicionamentos ao exercício de direitos políticos, sociais e culturais, e até religiosos.

Gustavo Gutiérrez, quando fala do ‘pobre’, nomeadamente na sua obra ‘A força histórica dos pobres’, refere-se também, fundamentalmente, aos pobres de um ponto de vista económico, mas com uma diferença assinalável: Gutiérrez destaca, sobretudo, os sistemas (ou estruturas) sociais e económicos iníquos como as grandes fontes geradoras de pobreza e miséria. A este respeito, dirá, em termos que não deixam margens para dúvidas:

“A pobreza não é uma fatalidade, é uma condição. Não é um infortúnio, é uma injustiça. É resultado de estruturas sociais e de categorias mentais e culturais. Está relacionada com o modo como a sociedade foi construída em suas diversas manifestações. É fruto de mãos humanas: estruturas económicas e atavismos sociais, preconceitos raciais, culturais, de género e religiosos acumulados ao longo da história, interesses económicos cada vez mais ambiciosos”⁷⁰⁸.

Apesar da evidência desta situação para o autor, Gutiérrez, neste mesmo artigo lamenta que a perspectiva estrutural da pobreza ainda não se tenha generalizado junto da opinião pública mundial e nem sequer nos ambientes cristãos. Para o autor, as causas da pobreza continuam a ser um assunto muito delicado e incómodo, porque expõem a dimensão dos conflitos de interesses que existem a montante desta questão.

No caso concreto da América Latina, Gutiérrez irá sublinhar também a pobreza de determinados sectores bem identificados da sociedade, como sejam os povos indígenas e as mulheres. Aqui, efectivamente, alarga o conceito de pobre, indo para além do aspecto económico. A pobreza surge, neste caso concreto, associada a determinadas etnias espoliadas da sua dignidade cultural e que nunca se adaptaram plenamente a uma ordem social que veio de fora, alheia às suas tradições, assim como à situação marginal da mulher na sociedade latino-americana.

Contudo, em Gutiérrez, continua a prevalecer o conceito de pobre enquanto destituído económico. Este conceito de pobre parece, contudo, longe de esgotar a amplitude que este termo alcança na Sagrada Escritura, sem prejuízo de também estar aí presente, obviamente. Parece-nos, contudo, que Gutiérrez, por vezes, cai no equívoco

⁷⁰⁸ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, www.ihu.unisinos.br/554111-compreender-a-pobreza-artigo-de-gustavo-gutierrez (Data de consulta: 26 Julho 2017).

(ideológico) de reduzir a pessoa do pobre da Sagrada Escritura a essa dimensão económica. Mas não há dúvida que Gutiérrez fundamenta claramente a sua posição:

“Se nós ‘espiritualizamos’ o pobre antes do tempo (afirmando, por exemplo, que o Evangelho se refere em primeiro lugar ao pobre ‘espiritual’ e não ao pobre ‘material’), nós ‘humanizamos’ Deus, tornamo-lo mais acessível à inteligência humana: Deus amaria de preferência, como todos nós, os bons e em razão dos seus méritos. Se, pelo contrário, nós mantemos o primeiro e mais directo sentido do amor de Deus pelos pobres enquanto pobres (...), então, situamo-nos diante do mistério da revelação de Deus e do dom do seu reino de amor e de justiça. Estaremos diante de qualquer coisa que desafia a nossas categorias⁷⁰⁹”.

Contudo, conforme já observamos, o conceito de ‘pobre’ na Sagrada Escritura é mais complexo que a mera destituição económica, ainda que a inclua, com certeza. São Leão Magno, um ‘contribuinte líquido’ da grande Tradição eclesial, no seu célebre sermão sobre as Bem-aventuranças em São Mateus, é bastante esclarecedor a este respeito:

“*Bem-aventurados os pobres em espírito*, diz o Senhor, *porque deles é o reino dos Céus*. A que espécie de pobres se referia a Verdade, talvez ficasse incerto se dissesse apenas: *Bem-aventurados os pobres*, sem nada acrescentar sobre o género de pobreza de que falava. Poder-se-ia pensar que, para merecer o reino dos Céus, bastaria apenas aquela indigência material que muitos padecem por triste e dura necessidade. Mas ao dizer: *Bem-aventurados os pobres em espírito*, o Senhor manifesta que o reino dos Céus pertence àqueles que são pobres mais pela humildade interior do que pela carência de bens exteriores”⁷¹⁰.

Como se percebe deste texto, o conceito de pobre que aqui transparece extravasa muito a mera carência de bens patrimoniais. Já a passagem paralela de Lucas parece indicar um sentido de pobre mais restrito, enquanto pobreza material (*Lc 6, 20*). De todo o modo, chegados a este momento, parece consensual a afirmação que toda a pessoa que está dependente da graça e da mercê de outrem para fazer valer direitos humanos básicos e inalienáveis, e ter acesso a uma vida minimamente condigna, encontra-se

⁷⁰⁹ Cf. *Idem*, *La force historique des pauvres*, p. 92. Tradução nossa.

⁷¹⁰ Cf. LEÃO MAGNO, ‘Início do Sermão de São Leão Magno, Papa, sobre as Bem-aventuranças’. In *Liturgia das Horas*, Tomo IV. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2001, p. 254.

numa situação de pobreza. E a Sagrada Escritura ensina-nos, conforme vimos, que Deus tem um carinho e uma atenção especial pelas pessoas nestas circunstâncias.

Para fins da teologia de Gustavo Gutiérrez, o pobre que está em causa é fundamentalmente aquele que se encontra numa situação de pobreza enquanto mal degradante. É a pessoa carente de recursos económicos mínimos, de voz social e poder político. É, ainda, a pessoa menosprezada na sua cultura, nos seus costumes e tradições.

O pobre em questão encontra-se nessa situação sobretudo por uma causa, bem identificada em muitos países da América Latina do tempo de Gustavo Gutiérrez: um sistema político e económico assente na profunda desigualdade social, no privilégio oligárquico e na dependência exterior. Ademais, um sistema com um carácter manifestamente idolátrico, que faz do dinheiro o seu deus, e que se impõe, em muitas circunstâncias, pela via da repressão e da violência.

São as pessoas nesta situação de pobreza que Gustavo Gutiérrez coloca no eixo central da sua teologia. São elas que ele quer emancipar e libertar com a sua teologia, tornando-as agentes do seu próprio destino, pessoas de plenos direitos numa nova sociedade, abrindo uma nova página da história humana.

Num artigo relativamente recente, publicado no jornal oficial da Santa Sé, *L'Osservatore Romano*, em 2015, Gustavo Gutiérrez defende que o seu conceito de pobreza mantém-se válido e actual no mundo de hoje:

“No contexto da teologia da libertação e não obstante as nossas limitações, o conceito de pobreza que, originariamente, tínhamos elaborado permanece válido ainda hoje. Referíamos-nos aos pobres como as não-pessoas, mas não em sentido filosófico (...) mas em sentido sociológico; ou seja, os pobres não são aceites como pessoas da nossa sociedade. São invisíveis e não têm direito algum, a sua dignidade não é reconhecida. É possível ser insignificante por diversas razões: se não possúes dinheiro, na nossa sociedade és insignificante; a cor da pele pode ser outro motivo para ser considerado insignificante; muitas vezes, simplesmente o facto de ser mulher significa ser insignificante. Insignificância, invisibilidade, falta de respeito, são o que os pobres têm em comum”⁷¹¹.

⁷¹¹ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *L'Osservatore Romano*, Edição Semanal em Português, Ano XLVI, nº22 (2.365), 2 Maio 2015, p.10.

Vale a pena sublinhar, ainda, que em Gutiérrez, a pobreza não é só uma questão social, mas também teológica. Nas suas próprias palavras, a pobreza constitui “um desafio à fé cristã e à reflexão sobre a fé”⁷¹².

Chegados a este ponto, colocam-se duas questões. A primeira é saber se este pobre que Gustavo Gutiérrez abraçou na sua teologia e na sua acção pastoral ainda hoje existe? A segunda questão é saber se ele poderá algum dia constituir-se como sujeito social capaz de construir uma sociedade alternativa, conforme idealizado pelo autor?

Parece inegável reconhecer hoje, uma vez mais, a máxima evangélica “pobres sempre os tereis convosco” (*Mt 26,11*). Já acima assinalamos o carácter abrangente da pobreza aqui em causa. Mas também vimos que o conceito de pobre de Gutiérrez é mais restrito. O pobre em Gutiérrez é, fundamentalmente, o destituído económico, que, neste autor, também coincide, tendencialmente, com as populações indígenas latino-americanas e com a condição própria que a mulher tem nesse subcontinente. Por tabela, o destituído económico está sujeito a inúmeras limitações políticas, sociais e culturais.

Conforme nos ensina Gutiérrez, o pobre não é uma pessoa moralmente superior às demais. O que acontece, simplesmente, é que devido à sua situação de humilhação e sofrimento, tem um lugar especial no coração do Deus da revelação bíblica, que atende o clamor dos oprimidos.

A categoria social do pobre que Gutiérrez procurou empoderar no seu tempo sem dúvida que ainda hoje existe, apesar de alguns notáveis progressos sociais operados por algumas felizes coincidências entre mercado global e políticas sociais de sucesso levadas a cabo na América Latina, que determinaram uma expansão das classes médias. Os exemplos dos programas de apoio social, ‘Bolsa Família’ e ‘Fome Zero’, no Brasil, nos tempos do presidente Lula, constituíram um manifesto caso de sucesso.

Mas esse mesmo mercado global, e a ideologia política e económica que o acompanha, que teve e tem aspectos positivos, enquanto forma uma onda global de crescimento económico que eleva, indistintamente, toscas canoas e grandes navios de cruzeiro - *i.e.*, pobres e ricos -, também criou multidões de novos pobres e de novas formas de escravatura, conforme tanto tem sido denunciado pelo Papa Francisco. Estes novos pobres tomam hoje o lugar ocupado na teologia de Gutiérrez pelos *campesinos*, pelos operários e pelos indígenas espoliados e marginalizados da América Latina do seu tempo. Mantém-se assim a actualidade do seu pensamento.

⁷¹² Ver *Idem*, Documentário ‘*Une Église pour les pauvres: Entrevue avec Gustavo Gutiérrez*’, Canadá, 2014. In www.youtube.com/watch?v=CxYfZZFZBIc&t=770s (Data de Consulta: 11 Março 2018).

A dimensão planetária da pobreza é, aliás, um dos novos elemento de percepção da pobreza dos nossos dias. Isso mesmo é assinalado por Gutiérrez num artigo publicado em homenagem a Aloysius Pieris⁷¹³. Diz-nos Gutiérrez que:

“Por longo tempo, as pessoas só conheceram a pobreza que tinham perto, em sua cidade ou, no máximo, em seu país. A sua sensibilidade, quando existia, limitava-se ao que tinham diante dos olhos e ao alcance da mão (...) Isto mudou qualitativamente com a facilidade de informação que se foi adquirindo. O que antes era distante e remoto, tornou-se próximo e quotidiano. Além disso, os dados e os estudos sobre a pobreza não podem ser ignorados”⁷¹⁴.

Entre os novos pobres e as novas situações de escravatura, destacamos, entre outros, os seguintes: os migrantes – em particular os refugiados de guerra e imigrantes económicos -; o tráfico de pessoas que lhe está associado; o trabalho desregulado e excessivo; a precariedade e insegurança laboral; as permanentes deslocalizações de pessoas e bens, e os efeitos devastadores que isso tem nas famílias; uma pressão constante para os baixos salários, uma vez que a competição é à escala global; o aprofundamento das desigualdades sociais; e as vítimas das guerras e dos atentados terroristas, hoje à escala global. Também as vítimas inocentes dos atropelos ao direito à vida constituem um sector muito importante destes ‘novos pobres’ de hoje.

Parecem, pois, mais que nunca, serem extremamente úteis e actuais as ilações teológicas, pastorais e políticas de Gustavo Gutiérrez a partir da perspectiva dos pobres, desde que devidamente adaptadas aos novos tempos, e purificadas de conteúdos e posicionamentos ideológicos que a história se encarregou de chumbar, e das quais, aliás, o próprio autor se afastou progressivamente.

Mantém-se actualíssimo o princípio da opção preferencial pelos pobres, na pegada da DSI, é certo, mas com o dinamismo, o compromisso e a eficácia que lhe foi dada pelo discurso e pela acção de Gustavo Gutiérrez e outros teólogos da libertação.

Por isso, hoje a Igreja é chamada a bater-se ainda mais por dar um apoio particular e prioritário a todos os que não têm voz, aos excluídos e marginalizados dos

⁷¹³ O artigo - que consta do livro em homenagem a Aloysius Pieris, *Encounters with the world*, publicado pelo ‘The Ecumenical Institute for Study and Dialogue’ e pela Editora ‘Reflexión y Liberación’, em 22 de Abril de 2016, no Sri Lanka – encontra-se traduzido para português em www.ihu.unisinos.br/554111-compreender-a-pobreza-artigo-de-gustavo-gutierrez (Data de consulta: 26 Julho 2017).

⁷¹⁴ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, www.ihu.unisinos.br/554111-compreender-a-pobreza-artigo-de-gustavo-gutierrez (Data de consulta: 26 Julho 2017).

sistemas sociais e económicos reinantes. Por isso, a Igreja é chamada a redobrar esforços na luta para contrariar as crescentes barreiras e desigualdades entre as pessoas, e fazer da defesa da dignidade humana, da solidariedade e do bem comum os alicerces de uma nova ordem mundial.

Agora, temos uma segunda questão ainda por esclarecer: o pobre poderá algum dia constituir-se como sujeito social capaz de construir uma sociedade alternativa, conforme idealizado por Gustavo Gutiérrez? À primeira vista, parece muito difícil, mas a história dá alguma esperança.

Na história bíblica do Êxodo, pouca gente apostaria nos escravos hebreus face à grande potência do Egipto. Tão-pouco, na comovente batalha entre David e Golias, relatada do primeiro livro de Samuel, alguém se teria aliado a David. No advento do Novo Testamento, por sua vez, quem, ainda hoje, visita Tiberíades, Nazaré ou Cafarnaúm, e outros pequenos vilarejos da Galileia, onde Jesus pregou, poderia alguma vez imaginar que aquele homem, rodeado de um pequeno grupo de gente rude e pouco instruída, seria o fundador daquela que é hoje a maior religião do mundo?

Dando um grande salto cronológico, e entrando mais directamente no mundo profano, verificamos, ao longo do século XIX, como as grandes potências coloniais, entre as quais Portugal, irão abolir formalmente a escravatura negra, algo impensável apenas um século antes. Também ao longo desse mesmo século, o operariado, eventualmente, irá conseguir fundar sindicatos, com os quais ganha, finalmente, capacidade real e força negocial para reclamar condições de trabalho mais favoráveis junto do industrial e do capitalista.

Já em meados do séc. XX, o movimento pelos direitos civis eventualmente conseguiu pôr fim à segregação racial oficial, em vigor nalguns estados sulistas dos EUA. Mais recentemente, em 1991, o regime do ‘*Apartheid*’ na África do Sul caiu por terra. E assim sucessivamente...

Enfim, com esta pequena colecção de exemplos se demonstra que nem sempre quem está na mó de baixo de um dado sistema social, aí tenha que permanecer para sempre. A luta, a resistência e a evolução de mentalidades têm uma incontestável capacidade de mudança e de transformação das realidades sociais. Portanto, a sociedade alternativa, a ‘sociedade nova’ talvez seja possível, até certo grau e sempre limitadamente e provisoriamente, pois estamos na cidade dos homens. O segredo está nas instituições que estariam por trás dessa nova sociedade.

A ‘sociedade nova’, idealizada por Gustavo Gutiérrez, sem prejuízo de incluir aspectos especificamente cristãos, era uma sociedade sem classes, inspirada no modelo teórico socialista. Contudo, em razão das diferentes capacidades naturais de cada homem, da própria natureza humana, das circunstâncias históricas concretas vividas por cada indivíduo e de uma mão cheia de imponderáveis e acasos, a história ensina-nos que isso não é possível - pelo menos até ao dia de hoje -, nem sequer nos regimes marxistas, onde a nomenclatura do partido único e a classe dos burocratas que lhe estava associada, assim como a nomenclatura do aparelho securitário e militar se assumia claramente como uma classe social privilegiada, bem distinta (e distante) do restante povo.

Mas uma sociedade em que os mais fracos e marginalizados sejam ciclicamente empoderados pelas instituições vigentes, ao ponto de se tornarem os sujeitos sociais da mudança e da evolução social, não parece assim tão utópico. É preciso é que haja vontade política e espiritual. Dir-se-á então, que, numa situação dessas, deixariam de existir pobres, donde, este sujeito social desapareceria enquanto tal. Mas, pelas mesmas razões acima aduzidas para sempre existirem classes sociais distintas, haverá também sempre pobres e marginais, os vencidos do sistema, qualquer que ele seja.

O que se esperaria dessa sociedade alternativa ou ‘nova sociedade’, para usar a expressão de Gutiérrez, é que dispusesse das instituições sociais que corrigissem ciclicamente os inevitáveis desequilíbrios e fracassos de qualquer sociedade humana, através da preocupação constante pela implementação prática dos valores e princípios ético-sociais cristãos, o que poderia ser alcançado, nomeadamente, através de regras jurídicas adequadas e da necessária formação cívica e espiritual da juventude. O paradigma bíblico do ano sabático e do jubileu constitui uma excelente base espiritual para prosseguir esta experiência social e pastoral.

3.2 – As ‘estruturas de pecado’. A questão institucional

Já tivemos ocasião de falar acerca da ideia de pecado ‘social’ ou ‘estrutural’, um contributo original da TL. Não iremos repetir a matéria, mas, para fins deste tema, convém ter presente o que aí foi dito⁷¹⁵. Nesta sede, interessa-nos sobretudo a análise

⁷¹⁵ Ver capítulo II, primeira parte, ponto nº5.

das estruturas sociais, políticas e económicas enquanto categorias teológicas no pensamento de Gustavo Gutiérrez e possível rampa de lançamento para uma nova ética social, alicerçada em renovadas instituições sociais.

Entre os documentos do magistério eclesial que falam expressamente desta problemática, destacaríamos dois, ambos do Papa João Paulo II: a exortação apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*, no seu nº16, e a carta encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, nos seus nº 36-37. Nestes documentos, admite-se a existência de ‘pecados sociais’, mas apenas por analogia com o pecado pessoal ou individual. Os pecados pessoais aparecem sempre a montante de qualquer ‘pecado estrutural’ ou ‘pecado social’.

Neste sentido, os ‘pecados sociais’ decorriam sempre, em última análise, de atitudes e comportamentos humanos, em particular a avidez exclusiva do lucro e a sede de poder, que estariam, por sua vez, na origem de sistemas desequilibrados e injustos⁷¹⁶. A sublinhar este entendimento, afirma-se que a censura moral só poderá existir em relação a pessoas físicas concretas: “As verdadeiras responsabilidades, portanto, são das pessoas. Uma situação – e de igual modo uma instituição, uma estrutura, uma sociedade – não é, de per si, sujeito de actos morais; por isso, não pode ser, em si mesma, boa ou má”⁷¹⁷.

À primeira vista, poder-se-ia afirmar, em contraditório, que o próprio Papa João Paulo II nem sempre se regeu sob esta orientação, pois pediu perdão pelos ‘pecados da Igreja’ cometidos ao longo da história, nomeadamente os perpetrados pela Inquisição. Mas, mesmo nesta situação, há que esclarecer que a responsabilidade ética aqui em causa, da Igreja enquanto instituição, sempre será uma responsabilidade objectiva, *i.e.*, independente de culpa dolosa, algo próprio das pessoas individuais. A responsabilidade objectiva simplesmente impende sobre uma pessoa moral ou colectiva na medida em que ela é, juridicamente, um centro de imputação de direitos e obrigações.

Nos referidos documentos do Magistério, admitem-se apenas três acepções de ‘pecado social’: nas situações em que o pecado pessoal tem repercussão na estrutura eclesial e na família humana mais alargada; no pecado (pessoal) cometido contra o amor

⁷¹⁶ Ver JOÃO PAULO II, *S.R.S.*, nº37.

⁷¹⁷ Cf. *Idem*, *R.P.*, nº16.

ao próximo⁷¹⁸; situações de confronto entre diferentes comunidades humanas e nações, de que são exemplo a luta de classes e os conflitos internacionais⁷¹⁹.

Porém, o entendimento que Gustavo Gutiérrez e que outros teólogos da libertação têm do que seja o ‘pecado social’ é um pouco diferente. É certo que admitem que, na origem de qualquer estrutura iníqua, está o pecado pessoal, mas, para eles, o ‘pecado social’ tem, contudo, uma existência própria, autónoma, face à qual se exige uma verdadeira conversão, que se deverá expressar numa transformação das estruturas sociais.

Parece-nos que a abordagem que Gustavo Gutiérrez faz deste assunto, e que analisamos com maior detalhe no capítulo II, da primeira parte, ponto nº5, deste trabalho, no sentido de uma maior autonomização do pecado social face ao pecado pessoal, sem prejuízo das naturais interligações entre um e outro, é muito interessante, sobretudo pelo desafio político que lança: se toda a sociedade deve ser julgada pelo grau crescente, ou não, do seu processo de humanização, então, se um dado sistema instituído não serve o ser humano, antes, está na origem de graves desigualdades sociais, opressão e violência, deverá ser deposto ou, pelo menos, profundamente reformado⁷²⁰. Seria este o processo de ‘conversão’.

É, efectivamente, possível conceber-se um sistema político que ganhe vida própria, para além da actuação moral concreta dos indivíduos que compõem esse sistema. A história assim demonstra. Claro que, *a priori*, existe sempre uma ideia primordial, um projecto político, delineado por pessoas concretas, de carne e osso, para a instalação e operação desse sistema. Existe também uma classe dirigente, particularmente responsável. Mas este sistema pode ganhar vida própria e tornar-se num ‘monstro’ que navega em piloto automático.

Peguemos no exemplo dum funcionário intermédio do aparelho burocrático do Estado nazi alemão ou do Estado estalinista soviético. Tal funcionário estava, efectivamente, a colaborar numa máquina totalitária e assassina, mas qual será o seu grau de culpa pessoal em tal situação? Ele, pessoalmente, não está em guerra com ninguém, não tortura nem mata ninguém. Trata-se de um cidadão comum, com competências específicas para a tarefa que desempenha, que está ali a trabalhar, porque

⁷¹⁸ Seria o caso, por exemplo, da violação dos deveres de justiça na comunidade; a violação dos direitos fundamentais individuais e sociais do nosso próximo; a desconsideração do bem comum; e a violação de princípios éticos por parte das classes dirigentes.

⁷¹⁹ Ver JOÃO PAULO II, *R.P.*, nº16.

⁷²⁰ Ainda que ‘reforma’ seja uma expressão com pouco acolhimento junto dos teólogos da libertação, pois pressupõe a manutenção das mesmas regras de jogo.

é a sua terra, é o seu país, precisa de ganhar a vida e sustentar a sua família. O mesmo se diga de um funcionário intermédio dos governos de ‘Segurança Nacional’ que imperaram em muitos países da América Latina no auge da TL, responsáveis por uma situação de verdadeira ‘violência institucional’, conforme corajosamente denunciaram *Medellín* e *Puebla*, entre perseguições, desaparecimentos, torturas e assassinatos de opositores políticos, sindicalistas e membros da Igreja.

Se é discutível a responsabilidade pessoal deste ‘funcionário intermédio’, torna-se possível, e até é bastante razoável, equacionar a responsabilidade moral dos regimes em causa. Portanto, e sem prejuízo do omnipresente pecado pessoal, que, no nosso exemplo, sempre existiria, nem que fosse somente ao nível das classes políticas dirigentes, parece que podem mesmo existir ‘estruturas de pecado’.

A Igreja universal fornece-nos um bom exemplo a este nível. Desde o ano de 1054 que ela padece de um verdadeiro ‘pecado estrutural’: a divisão Ocidente-Oriente. Assacar uma responsabilidade pessoal aos membros actuais da hierarquia da Igreja latina ou das Igrejas ortodoxas orientais parece de todo despropositado. Contudo, e face ao apelo à unidade expressamente lançado por Jesus aos seus discípulos, vive-se na Igreja uma situação de pecado estrutural, do qual urge uma urgente conversão.

Para Gustavo Gutiérrez, a pobreza tem causas estruturais, concretamente a dominação interna e a dependência externa. Não nos vamos alongar sobre este ponto. Já vimos muitas expressões destas causas estruturais da pobreza ao longo deste trabalho. Para já, diremos apenas que, segundo os especialistas, existem dois factores tradicionais responsáveis por uma situação de pobreza colectiva, tal como a que existia ao tempo de Gustavo Gutiérrez, na América Latina, e que ainda hoje continua a persistir, ainda que a diferentes níveis e com diferentes matizes. Esses factores são: a objectiva escassez de recursos, ou, então, uma distribuição injusta dos benefícios económicos num dado país ou comunidade⁷²¹.

No caso da América Latina, ao tempo do auge da TL, era público e notório que, na grande maioria dos casos, as situações de pobreza extrema colectiva na América Latina não decorriam da falta de recursos económicos naturais desses países. Países muito ricos em minérios, floresta, energia, agricultura e pecuária, entre outras áreas económicas, inclusivamente ao nível da indústria pesada, apresentavam, no entanto,

⁷²¹ Ver CAPLOW, Theodore, ‘Poverty’. In *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 18, pp. 384-385.

chocantes estatísticas em termos de pobreza extrema e miséria⁷²². Era, portanto, a iniquidade e a corrupção do sistema que estava em causa.

Ainda não há muito tempo, em 2002, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) expressava-se do seguinte modo: “Vendo a sua miséria, ouvindo os seus clamores e conhecendo o seu sofrimento (das populações das periferias urbanas e das zonas rurais), escandaliza-nos o facto de saber que existe alimento suficiente para todos e que a fome se deve à má repartição dos bens e do lucro”⁷²³.

No tempo de Gutiérrez existiam ‘estruturas de pecado’ no seu país (Peru) e nos países circundantes. Como aplicar, hoje, a ideia teológica e política de libertação das ‘estruturas de pecado’ e consequente transformação social, e iniciar uma nova época no campo da ética social?

Para tentar responder a esta questão, temos primeiro que nos perguntar se existem, hoje, ‘estruturas de pecado’? Acima, já respondemos tacitamente a esta questão, em termos positivos, mas convém aprofundá-la um pouco mais. Em capítulos anteriores, pudemos compulsar a posição de inúmeros autores e pensadores que se insurgem contra o capitalismo liberal hegemónico e homologante, ademais estimulado pelo fenómeno do globalismo, que estabelece uma competição económica desenfreada a nível mundial, em que todos competem contra todos, com as consequências que isso tem a nível dos baixos salários, da deslocalização das empresas e da precariedade laboral.

É certo que o globalismo hoje já começa a ser fortemente contestado em muitas sociedades ocidentais, mas para já está aí e impera, até ver. A própria China, um país com regime político comunista, de partido único, assume-se como uma das potências que mais se tem batido pelo liberalismo económico e pelo globalismo⁷²⁴.

Poder-se-á dizer que os autores citados são politicamente tendenciosos. A isto poder-se-á sempre responder com o facto que não existe ninguém no mundo que não seja politicamente tendencioso, na medida em que todo o ser humano é um ser político por excelência. Não há como escapar. Mas, mesmo economistas de matriz liberal não podem negar o retrocesso dos direitos sociais no mundo ocidental, a sobreposição do

⁷²² Eram os casos, nomeadamente, do Peru, terra natal de Gutiérrez, do Brasil e da Argentina.

⁷²³ Cf. CNBB, *Exigências evangélicas e éticas de superação da miséria e da fome* (Abril 2002), Introdução, 2. In <http://www.catedralgo.com.br/index.php/formacao/pastoral-urbana/43-exigencias-evangelicas-e-eticas-de-superacao-da-miseria-e-da-fome>. (Data de consulta: 12 Maio 2017).

⁷²⁴ Não há muito tempo, em Janeiro de 2017, no rescaldo da eleição do Presidente Trump nos EUA, a China apresentou-se como líder natural na reunião anual do Fórum Económico Mundial de Davos, na Suíça.

poder financeiro ao poder político, a situação de quase-escravatura a que estão sujeitos exércitos de operários em países como a China, a Índia, o Paquistão ou as Filipinas⁷²⁵.

A exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, documento que tem o estatuto de texto programático do Papa Francisco, com as suas críticas contundentes aos excessos do capitalismo liberal, dá hoje um alcance renovado a antigas preocupações e suspeições lançadas pela TL contra o sistema capitalista liberal-global.

João César das Neves, numa sua obra recente, fala no ‘choque’ da exortação *Evangelii Gaudium*, mas parece que passa ao lado da real intenção do Papa Francisco. Diz-nos o economista e citamos:

“O abalo económico da *Evangelii Gaudium* teve a ver, sobretudo, com a linguagem. Ninguém estava habituado a ouvir papas a falar assim. No conteúdo, segue-se a linha geral da doutrina da Igreja, pelo que o que é dito é muito semelhante ao que dissera quatro anos antes a *Caritas in Veritate*, que a exortação cita no nº205, ou o Compêndio de Doutrina Social da Igreja que o próprio texto invoca como referência fundamental. Na forma, porém, não é fácil encontrar papas a expressarem-se daquela forma”⁷²⁶.

Desde logo, parece que João César das Neves desvaloriza a linguagem incisiva do Papa Francisco, transferindo-a para um nível meramente formal e acessório. Mas este entendimento esquece a força da palavra, particularmente na boca dum grande líder religioso. A palavra tem muita força. Uma palavra pode dar vida e pode dar morte. A Sagrada Escritura, quer no Antigo Testamento quer no Novo Testamento, está repleta de referências à importância da palavra. Mas, para além deste aspecto, vamos analisar concretamente algumas passagens da *Evangelii Gaudium*, para verificar se, em relação ao conteúdo, o Papa Francisco não vai efectivamente mais além da tradicional DSI.

Em *Evangelii Gaudium* nº53, o Papa Francisco expressa-se sobre o actual sistema económico reinante em termos que não deixam margem para dúvidas: trata-se de uma “economia de exclusão e da desigualdade social”; uma “economia que mata”, na qual o ser humano é equiparado a um bem de consumo “descartável”.

⁷²⁵ É o que sugere o economista João César das Neves, por exemplo, na sua recente obra *A Economia de Francisco – Diagnóstico de um equívoco*, sem prejuízo de tentar fazer uma acomodação, nem sempre feliz, entre as críticas do Papa Francisco e o liberalismo económico reinante. Também Alan Greenspan, antigo presidente da Reserva Federal norte-americana, em entrevista dada em 2008, admitiu que a excessiva desregulamentação do sector financeiro, em vigor durante o seu mandato, foi um erro (Ver GREENSPAN, Alan, <https://www.theguardian.com/business/2008/oct/24/economics-creditcrunch-federal-reserve-greenspan> Data de consulta: 5 Maio 2017).

⁷²⁶ Cf. CÉSAR DAS NEVES, João, *A economia de Francisco – Diagnóstico de um equívoco*. Cascais: Princípia, 2016, p. 127.

Este texto e os números que se lhe seguem permitem-nos concluir que, para o Papa Francisco, estamos perante um sistema que tolera que haja fome, grandes massas da população mundial sem acesso a trabalho, onde a desigualdade social cresce e gera violência, e o dinheiro tem sempre a última palavra. Este último aspecto é desenvolvido nos n.ºs 55-58 desta exortação apostólica, onde o dinheiro é equiparado a um ídolo, um ídolo tirano que se impõe em vez de servir. Parece-nos que esta mensagem, o seu estilo e a forma de a transmitir poderia perfeitamente ser da pena de Gustavo Gutiérrez.

Na exortação *Evangelii Gaudium* n.º 59, o Papa refere explicitamente que “o sistema social e económico é injusto na sua raiz” e que “um mal embrenhado nas estruturas duma sociedade contém sempre um potencial de dissolução e de morte. É o mal cristalizado nas estruturas sociais injustas”.

Contra este estado de coisas, o Papa Francisco propõe novas estruturas e mentalidades sociais, que acorram solidariamente aos excluídos do sistema; sublinha ainda o princípio da opção pelos pobres como uma categoria teológica; apela à inclusão social dos pobres; e defende explicitamente uma mudança de sistema.

No que respeita ao apelo a novas mentalidades e estruturas sociais, basta pensar na abordagem que o Papa faz da palavra ‘solidariedade’. A solidariedade “supõe a criação de uma nova mentalidade que pense em termos de comunidade, de prioridade da vida de todos sobre a apropriação de bens por parte de alguns”⁷²⁷. E, ainda: “a solidariedade deve ser vivida como a decisão de devolver ao pobre o que lhe corresponde (...) Estas convicções e práticas de solidariedade, quando incarnam, abrem caminho a outras transformações estruturais e tornam-nas possíveis”⁷²⁸. Ou, então, quando relativiza a propriedade individual diante da função social dos bens e o seu destino universal. Estes últimos são concebidos como “realidades anteriores à propriedade privada”⁷²⁹.

Quanto à defesa de uma mudança de sistema, o Papa Francisco é igualmente claro:

“A necessidade de resolver as causas estruturais da pobreza não pode esperar (...) Enquanto não forem radicalmente solucionados os problemas dos pobres, renunciando à

⁷²⁷ Cf. FRANCISCO, *E.G.*, n.º 188.

⁷²⁸ Cf. *Ibidem*, n.º 189.

⁷²⁹ Cf. *Ibidem*.

autonomia absoluta dos mercados e da especulação financeira e atacando as causas estruturais da desigualdade social, não se resolverão os problemas no mundo”⁷³⁰.

E, mais adiante:

“Não podemos mais confiar nas forças cegas e na mão invisível do mercado. O crescimento equitativo exige algo mais do que o crescimento económico, embora o pressuponha; requer decisões, programas, mecanismos e processos especificamente orientados para uma melhor distribuição dos rendimentos, para a criação de oportunidades de trabalho, para uma promoção integral dos pobres que supere o mero assistencialismo”⁷³¹.

Por tudo isto, parece plausível e legítimo concluir que o Papa Francisco vai mais além que a tradicional DSI, pelo menos a das últimas décadas. Efectivamente, nas últimas décadas, nunca o sistema capitalista liberal internacional foi condenado em termos tão explícitos e inequívocos por nenhum outro Papa e menos ainda se advogou a emergência de um novo sistema. Havia críticas, até muitas, é certo, mas sempre dentro das ‘regras de jogo’ do sistema, dentro da mentalidade que afirma que ‘não há alternativa viável’.

O próprio princípio da opção preferencial pelos pobres, apesar de reconhecido pontualmente nalguns documentos avulsos do magistério petrino anterior ao Papa Francisco, nem sequer consta do rol oficial dos princípios da DSI elencados no ‘Compêndio de Doutrina Social da Igreja’, publicado pelo Conselho Pontifício ‘Justiça e Paz’.

Por tudo isto, pensamos que João César das Neves se equivoca quando diz que, a nível de conteúdo, o Papa Francisco se limita a seguir a linha tradicional da DSI. Achamos que o Papa Francisco, neste domínio, vai mais longe, é mais radical e muito mais incisivo, na ideia e na linguagem, seguindo de perto a linha da TL sobre esta matéria.

Este tema das estruturas de pecado serve-nos de rampa de lançamento para outro plano, mais abstrato, mais ideal, mas não menos real, e/ou, sobretudo, decisivo num processo de evangelização da sociedade a longo prazo e com eficácia perdurável, que

⁷³⁰ Cf. *Ibidem*, nº202.

⁷³¹ Cf. *Ibidem*, nº204.

verdadeiramente transforme a sociedade segundo uma ética social abertamente cristã. Falamos do plano institucional, que está a montante das estruturas ou sistemas sociais.

A nosso ver, é neste plano que se deverá jogar a nova ética social desejada por Gustavo Gutiérrez. Claro que, neste campo, e conforme já assinalamos noutras ocasiões, convém fazer uma conveniente adaptação, que o próprio autor também já foi fazendo ao longo da sua carreira, com a evolução do seu pensamento, nomeadamente filtrando aspectos do pensamento marxista presentes na sua teologia e que hoje estão obsoletos.

Gustavo Gutiérrez sonhava com uma ‘nova sociedade’ e um ‘homem novo’; uma sociedade mais humana, em que os pobres pudessem escrever a sua própria história; uma sociedade onde os pobres se tornassem fortes e os fortes justos; e uma sociedade menos desigual. Gutiérrez desejava, ainda, um relacionamento internacional mais fraterno e solidário; uma revalorização do sentido do bem comum; um forte sentido social e comunitário da propriedade; a opção privilegiada pelos mais fracos e marginalizados; uma sociedade mais evangélica, mais cristã, a partir do núcleo das Bem-aventuranças; uma Igreja mais presente no quotidiano da história humana, mais próxima.

Ora, um projecto desta envergadura implica necessariamente formar as instituições sociais, num sentido cristão e evangélico do termo. E isto obriga-nos a começar ... pelo início. O que é uma instituição?

Existe um sentido mais restrito da palavra ‘instituição’, que é também o sentido mais corrente. Neste sentido, a instituição é encarada como uma fundação, dotada de um substrato social e patrimonial, e correspondente organização jurídica, criada para prosseguir um determinado fim de utilidade pública. Mas este conceito, fundamentalmente jurídico-formal, sendo importante, é contudo insuficiente. Procuremos, então, um conceito mais abrangente e também mais radical de instituição.

Conforme nos ensina o iminente jurista português José de Oliveira Ascensão⁷³², toda a sociedade humana, por mais primitiva que seja, está dotada de uma ordem social normativa. Esta ordem social normativa, por sua vez, tem várias dimensões. Oliveira Ascensão dá os exemplos da ordem religiosa, moral, jurídica e de trato social. Poderíamos acrescentar também as ordens de natureza militar, cultural e económica, entre outras. Hoje até se poderia falar também numa ordem de dimensão informática e tecnológica-comunicacional.

⁷³² Ver OLIVEIRA ASCENSÃO, José, *O Direito – Introdução e Teoria Geral*. Coimbra: Almedina, 7ª Ed., 1993, pp. 23-26.

A ordem social é que permite a sã e tranquila convivência, assim como a definição e prossecução de metas comuns dentro de uma determinada sociedade. O fundamento da ordem social, por sua vez, deve ser encontrado nas instituições.

As instituições não se devem confundir com as pessoas colectivas e com as regras jurídicas. Estas existem para servir a instituição social, mas não a esgotam nem a explicam. Oliveira Ascensão dá como exemplos de instituições nos países ocidentais, o trabalho e a propriedade. Poderíamos oferecer outros exemplos: a justiça, a saúde pública, a defesa nacional, a segurança interna, a solidariedade social, a unidade e integralidade do território nacional, a liberdade individual, nas suas múltiplas vertentes, entre outros.

Claro que estes valores ou ideais instituídos só actuam na sociedade quando tomam um corpo jurídico organizado, capaz de mobilizar a vontade e a força de trabalho de pessoas concretas, de carne e osso, sem prejuízo de permanecerem para além destas. Pegando nos exemplos referidos, podemos então falar do tribunal, do hospital, do exército, da polícia, do sindicato e do Governo nacional, e, enfim, do Estado. Mas, na raiz da instituição, neste sentido restrito, temos sempre uma ideia.

Por isso, adoptamos aqui a concepção idealista proposta por Maurice Hauriou, que define a instituição, no seu sentido mais amplo e abrangente, como: “uma ideia de obra ou empreendimento que vive e perdura no meio social”⁷³³. Para Hauriou, “Uma instituição social consiste essencialmente numa ideia objectiva, transformada em uma obra social, por um fundador, ideia que recruta adesões em número indeterminado no meio social, e sujeita assim, ao seu serviço, vontades subjectivas, indefinidamente renovadas”⁷³⁴.

Numa análise que não deixa de ter afinidades com esta definição de Maurice Hauriou, Oliveira Ascensão fala das instituições como ligações e relações de índole cultural, que unificam os membros de uma sociedade⁷³⁵. Poderíamos falar também de ligações e relações de índole ‘espiritual’, porque, no fundo, é de realidades imateriais que estamos aqui a tratar.

⁷³³ Cf. OLIVEIRA ASCENSÃO, José, *O Direito – Introdução e Teoria Geral*, p. 25. *Opin. citada*. A teoria da instituição surgiu em França com a obra ‘Ensaio de Vitalismo Jurídico’, de Maurice Hauriou. Nela, o autor pretende demonstrar, contra o positivismo, que a instituição não é uma realidade meramente lógica e formal, mas uma realidade viva, uma ideia que obre um empreendimento que vive e perdura no ambiente social.

⁷³⁴ Cf. PINHEIRO TORRES, António Maria M., *Breve História das Instituições e A Formação do Direito Português*. Lisboa: Abdul’s Angels Editores, 2011, p. 9. *Opin. citada*.

⁷³⁵ Ver OLIVEIRA ASCENSÃO, José, *O Direito – Introdução e Teoria Geral*, pp. 23-24.

A este propósito, e por analogia, julgamos ser útil recordar aqui Johannes Messner, quando fala da ‘Nação’ como uma realidade espiritual, formada a partir de um conjunto de representações comuns, ideias, valores, formas de vida, tradições, usos e costumes de uma dada comunidade humana⁷³⁶. Esta noção pode ser replicada, analogicamente, à instituição em geral.

Análoga à equação da instituição como uma ideia que permanece é a sua descrição como uma “força interior” que coordena e sistematiza determinados usos e costumes, regras e práticas, movendo e mobilizando um conjunto de indivíduos⁷³⁷.

Para além da concepção idealista de instituição que aqui acolhemos, e no seu seguimento, podemos resumir os seguintes elementos que caracterizam uma instituição, conforme nos ensina Recasens Siches⁷³⁸: a permanência indefinida (estabilidade)⁷³⁹; a prossecução de uma actividade socialmente útil (utilidade); a independência relativamente aos membros que a compõem (objectividade)⁷⁴⁰; a actuação unificada e uma estrutura organizada (unidade e organização).

Normalmente, a ideia de permanência e estabilidade associada à instituição supõe que esta esteja integrada na ordem política, económica e social circundante. Mas nem sempre é o caso. Há instituições que se afiguram anti-sociais em certos momentos da história e que depois passam a fazer parte integrante dessa mesma sociedade. Historicamente, basta pensar na Igreja, perseguida nos tempos de Nero e Diocleciano, passou a ser tolerada com Constantino, e, com o advento do imperador Teodósio, passou a ser religião de Estado. Ou então, bem mais recentemente, será também o caso do partido comunista espanhol e português: proibidos por Franco e Salazar, respectivamente, com o advento da democracia vieram a integrar, de pleno direito, o universo dos partidos políticos constitucionais.

Depois deste breve excuro sobre a origem e a natureza da instituição, coloca-se então a questão de como criar as bases de um novo universo institucional

⁷³⁶ Ver MESSNER, Johannes, *Ética general y aplicada – Una ética para el hombre de hoy*, p. 283.

⁷³⁷ Ver ‘Instituição’. In *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, Vol. XIII. Lisboa: Ed. Enciclopédia Lda, pp. 887-888.

⁷³⁸ Ver PINHEIRO TORRES, António Maria M., *Breve História das Instituições e A Formação do Direito Português*, p. 8. *Opin. citada*.

⁷³⁹ A ideia de permanência e estabilidade, associada à instituição, não quer dizer que esta seja imutável, mas que perdura para além da vida das pessoas físicas que, ciclicamente, vão compondo os seus órgãos. De resto, as instituições, para se adaptarem aos diferentes contextos sociais e culturais, estão em permanente mutação, ainda que lentamente. Noutras ocasiões, porém, podem existir mutações extremamente rápidas, como por exemplo pelo advento revolucionário, de que foi exemplo a Revolução Francesa, a Revolução Industrial e a Revolução Bolchevique.

⁷⁴⁰ Os interesses institucionais, ainda que existam para servir pessoas físicas, podem em certas ocasiões não coincidir com os interesses individuais.

verdadeiramente cristão, que ponha termo, ou, pelo menos, obstaculize seriamente a emergência dos chamados pecados estruturais ou sociais, e que instaure uma nova ética social.

Acima, observamos que a dimensão religiosa é uma das dimensões que compõem a ordem social. Efectivamente, a história demonstra que a religião sempre influenciou, em menor ou maior grau, a sociedade humana. Ainda que o cristianismo distinga o domínio espiritual do domínio temporal – na pegada da célebre fórmula evangélica, “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (*Mt 22, 21*) –, a religião cristã, como todas as demais religiões, sempre teve repercussão na ordem social, pois a espiritualidade influencia sempre, inevitavelmente, a conduta exterior dos seus membros. Está em causa a dimensão moral da religião.

Ora, é a este nível religioso e moral, com a inevitável componente política que a acompanha, que poderemos aplicar as propostas de Gustavo Gutiérrez, com as devidas adaptações, tendo em vista a instauração de uma nova ética social, fundada em instituições sociais cristãs.

O caminho da desejada e renovada evangelização, na vida eclesial e pastoral, bem como na vida política, poder-se-ia alcançar com a aposta na revitalização institucional, com o fim de implantar uma nova ética social. É a nossa tese, construída com o auxílio das propostas de Gustavo Gutiérrez, mas não totalmente coincidente com o pensamento do autor.

Como veremos de seguida, este não é o caminho pastoral preferido de Gustavo Gutiérrez, ainda que ele também o contemple e acolha em muitos pontos. Contudo, o caminho que Gutiérrez privilegia é o da pastoral profética. Mas colocamos desde já a questão, à qual voltaremos mais adiante: a pastoral profética, na sua dupla dimensão de anúncio e de denúncia, não terá também por objectivo - além da conversão pessoal, claro - a institucionalização das ideias e dos valores cristãos? Se o objectivo último de todo o discurso e acção profética da Igreja é a evangelização da sociedade humana, que meio mais eficaz haverá para o concretizar que a cristianização das instituições sociais que a fundamentam?

Na sua obra mestra de teologia pastoral, *‘Réinventer le visage de l’Église’*, cujo texto original foi publicado em língua francesa, Gustavo Gutiérrez distingue quatro

tipos de pastoral: a pastoral de cristandade; a pastoral da nova cristandade; a pastoral da fé adulta; e a pastoral profética⁷⁴¹.

A pastoral de cristandade tem uma característica fundamental: a ‘unanimidade cristã’. Esta unanimidade implica uma estreita ligação entre o poder religioso e o poder temporal. Isto, por si só, explica a atitude de grande severidade do braço secular face à heresia: o herético torna-se *ipso facto* um dissidente, um elemento subversivo em relação ao *statu quo* político e social. O critério fundamental da vida cristã neste tipo de pastoral é o da prática sacramental a nível paroquial. Para Gutiérrez, toda a época colonial está marcada por esta mentalidade, que, a seu ver, ainda se mantém maioritária na América Latina do seu tempo.

Existe, depois, a pastoral da nova cristandade. A característica desta opção pastoral é a da criação de instituições temporais cristãs, na linha dos movimentos da Acção Católica, muito influenciados por Jacques Maritain, através da sua obra ‘*L’Humanisme intégral*’.

Esta pastoral parte da convicção que o cristianismo deve incarnar na cultura, nas instituições políticas, na luta pela justiça. Já se vê que o próprio pensamento teológico e ético de Gutiérrez também bebe muito daqui, mas o autor não deixa de alertar para alguns perigos deste tipo de pastoral, concretamente o da ideologização do cristianismo, com a emergência de um bloco cristão – a Igreja, os partidos cristãos, os sindicatos cristãos, etc. – em confronto com o bloco comunista, também com os seus partidos e os seus sindicatos.

Aparece, depois, a pastoral da fé adulta, uma opção pastoral que reage contra a pastoral da nova cristandade. Efectivamente, esta forma de pastoral quer que a Igreja se afaste da tomada de posições políticas partidárias, privilegiando a formação de elites cristãs: a boa formação do indivíduo numa fé pessoal e adulta. A partir daí, deveria haver um compromisso militante nas estruturas sociais e políticas, mas a título pessoal, *i.e.*, sem a necessidade da constituição de instituições temporais cristãs, cujo ‘peso’ determina normalmente a perda de independência e sentido crítico, pois ficam dependentes de financiamentos onerosos.

Segundo Gutiérrez, este tipo de pastoral “corresponde à segunda etapa dos movimentos da Acção Católica especializados (sendo que a primeira era a da pastoral da nova cristandade)”⁷⁴². Gutiérrez revela compreensão em relação a esta opção

⁷⁴¹ Ver GUTIÉRREZ, Gustavo, *Réinventer le visage de l’Église*. Paris: Cerf, 1971, pp. 18-88.

⁷⁴² Cf. *Ibidem*, p. 33. Tradução nossa.

pastoral, mas diz que ela está pouco adaptada à imensa maioria do povo da América latina.

Chegamos, então, à pastoral profética, a opção privilegiada por Gutiérrez. O autor é claro ao afirmar que esta opção não substitui a conveniência de uma pastoral de fé adulta, nem pretende fazê-lo, mas que tem a vantagem de se dirigir às massas populares. Além do mais, tem uma grande preocupação por todos aqueles que estão afastados da Igreja visível, sublinhando a salvação universal que Jesus Cristo veio trazer. A missão da Igreja é ser sacramento desta salvação no mundo, ao partilhar a sua experiência de comunhão com Deus e com os homens. Mas quem salva é sempre Cristo e não a Igreja por si mesma. Trata-se de uma noção da salvação essencialmente cristológica, ao jeito de São Paulo. A condição desta salvação universal é o amor. A partir desta condição, todos estão salvos em Cristo.

Uma segunda nota desta opção pastoral prende-se com a importância que é dada neste âmbito à necessidade de se viver de modo radical e coerente as exigências sociais do Evangelho. Conforme nos diz Gutiérrez, “Com a pastoral profética, procura-se reagir contra uma Igreja tornada pilar de uma ordem injusta na qual vivemos. A denúncia profética das injustiças sociais aparece como uma das grandes tarefas da Igreja”⁷⁴³.

Esta orientação pastoral é representada sobretudo pelos militantes ou ex-militantes dos movimentos apostólicos leigos da juventude, dos operários, dos camponeses e dos estudantes, e constitui a base social e política do processo de libertação na sua dimensão pastoral.

Conforme se pode constatar, Gutiérrez privilegia a via da pastoral profética sobre a institucional - que está mais patente na pastoral da ‘nova cristandade’ -, mas aqui voltamos a insistir: uma pastoral fundada no anúncio e na denúncia profética não deverá ter por objectivo, em última análise, precisamente a institucionalização dos valores cristãos? Haverá meio mais eficaz de evangelizar uma determinada sociedade que através das instituições que fundam a sua ordem social?

O Papa Paulo VI, falando da importância dos leigos na acção da Igreja, sublinha-o de modo muito claro: “cabe aos leigos, por sua livre iniciativa e sem esperar passivamente ordens e directrizes, incutir o espírito cristão na mentalidade e nos costumes, nas leis e estruturas da sua comunidade de vida”⁷⁴⁴.

⁷⁴³ Cf. *Ibidem*, pp. 35-36. Tradução nossa.

⁷⁴⁴ Cf. PAULO VI, *P.P.*, nº81.

A importância da cristianização do elemento institucional para a irrupção de uma nova ética social também transparece na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, do Papa Francisco, onde, no nº203 deste documento, se apela a “decisões, mecanismos e processos que visem uma distribuição mais equilibrada das riquezas, a criação de oportunidades de trabalho e uma promoção integral dos pobres que não seja mero assistencialismo”.

Na visita ao Congresso norte-americano, em 24 de Setembro de 2015, o Papa Francisco falou da confiança que tem nas instituições e do papel decisivo que estas podem desempenhar:

“Na encíclica *Laudato Si*, exorto a um esforço corajoso e responsável para «mudar de rumo» (*LS 61*) e evitar os efeitos mais sérios da degradação ambiental causada pela actividade humana. Estou convencido de que podemos fazer a diferença e não tenho dúvida alguma de que os Estados Unidos – e este Congresso – têm um papel importante a desempenhar. Agora é o momento de empreender acções corajosas e estratégicas tendentes a implementar uma «cultura do cuidado» (*ibdi.*, 231) e «uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza» (*ibdi.*, 139)”⁷⁴⁵.

Agora, é certo que esta opção implica riscos, de resto bem sublinhados na história da Igreja, nomeadamente o da promiscuidade com o poder temporal, a ideologização e a consequente perda de liberdade e independência. Mas riscos sempre os haverá, qualquer que seja a opção pastoral que se tome. E a necessidade de uma permanente conversão e purificação da Igreja é de sempre e é um processo constante, de resto, conforme o adágio milenar: *‘Ecclesia semper reformanda’*.

Por isso, a nossa posição, neste contexto, é a do investimento pastoral com vista à cristianização das ideias e dos valores sociais, cuja concretização prática passa por um processo de institucionalização de valores e princípios tenazmente defendidos por Gustavo Gutiérrez, tais como o princípio da opção preferencial pelos pobres, a solidariedade social e a transformação dos sistemas políticos e económicos em realidades mais evangélicas.

⁷⁴⁵ Cf. CÉSAR DAS NEVES, João, *A Economia de Francisco – Diagnóstico de um equívoco*, pp. 273-274. *Opin. citada*.

Este processo, combativo, desenrola-se na ágora do debate ideológico. A partir da concepção idealista de Mauriou, que vimos acima, haveria que cristianizar as “ideias de obra ou empreendimento que vivem e perduram no meio social”,⁷⁴⁶.

A partir daqui poder-se-á tentar alcançar uma nova ética social, cristã, com uma ‘nova sociedade’ e um ‘novo homem’, apesar de todos os pesares e de todas as falhas que seguramente existirão, pois a humanidade está ferida pelo pecado. A irrupção do pecado estrutural, às vezes esclerosado de séculos, seria mais difícil de ocorrer, logo a montante, pois no ‘ADN’ da ‘nova sociedade’ estaria o permanente esforço de cristianização das instituições sociais.

Para alcançar a cristianização institucional, as ideias-força do compromisso militante com os pobres e a concomitante práxis transformadora da sociedade, teorizadas por Gutiérrez, constituem um instrumento precioso. Deste tema nos ocuparemos de seguida.

3.3 – O compromisso militante e a práxis transformadora

O compromisso militante e a práxis transformadora, no fundo, duas faces da mesma moeda, constituem outras categorias que ganham foro teológico em Gustavo Gutiérrez. Efectivamente, basta-nos recordar a grande inovação metodológica introduzida pelo autor, segundo a qual a TL tem dois momentos: um primeiro momento, que é o da práxis pastoral e política, uma acção militante e transformadora da sociedade, tomando o partido dos mais pobres; e, num segundo momento, a reflexão teológica propriamente dita, à luz dos dados da Revelação cristã.

A importância da dimensão da práxis (prática), na linha do compromisso pastoral e político com os pobres, tem um grande alcance em termos de ética social. Desde logo, reflecte uma profunda suspeição em relação a formulações idealistas e espiritualistas da ética social, entendidas como tendo pouca eficácia no campo social e político. A este propósito, em não poucas ocasiões, subentende-se nos escritos de Gustavo Gutiérrez uma crítica implícita à tradicional DSI, ou por ser demasiado geral e abstrata, ou por não ter ido suficientemente longe nalgumas matérias, ou, ainda, por manter-se numa posição *supra-partes*, quando ele julgava que havia que tomar partido.

⁷⁴⁶ Cf. OLIVEIRA ASCENSÃO, José, *O Direito – Introdução e Teoria Geral*, p.25.

Aos que o criticam por pretender envolver a Igreja em ‘assuntos temporais’, tomando o partido das classes mais pobres e desfavorecidas, o que não poucas vezes valeu à TL o título de ‘subversiva’, Gutiérrez devolve a acusação, lembrando que, em muitas ocasiões, ao longo da história, a Igreja latino-americana tem estado tradicionalmente ligada aos detentores do poder político e económico, legitimando, de modo tácito, regimes autoritários e opressivos. Por isso, pergunta: “Nessas condições, poderá dizer-se honestamente que a Igreja não intervém no ‘temporal’?”⁷⁴⁷.

A crítica de fundo de Gutiérrez é esta: para muitos, a Igreja, desde que respalde o sistema reinante, então mantém-se, dignamente, no seu lugar e prossegue as suas funções estritamente religiosas; mas, se começa a falar das causas da pobreza e da miséria dos povos, e denuncia a violência e a exploração – que passou a ser o novo paradigma teológico-pastoral inaugurado por *Medellín*: o da ‘Igreja dos pobres’ -, aí, repentinamente, a Igreja já passa a ser considerada uma força subversiva e incompetente. Na perspectiva do autor, não é honesto afirmar-se que, na primeira situação, a Igreja está a ter um papel apolítico e estritamente religioso, e que apenas na segunda situação é que a Igreja está a enveredar por caminhos políticos.

Para Gutiérrez, a Igreja é naturalmente um agente político e deve assumir essa condição sem complexos. E, em coerência evangélica, deverá colocar a sua grande influência social ao serviço das massas marginalizadas e espoliadas da América latina: “Mas, justamente, uma correcta inserção no universo do pobre não desvirtua a missão da Igreja, antes pelo contrário, faz que toda ela encontre a sua identidade como sinal do Reino, ao qual estão chamados todos os seres humanos e no qual se privilegiam os últimos e os insignificantes”⁷⁴⁸.

Na óptica de Gutiérrez, o compromisso militante e a práxis transformadora implicam também uma decisão de fundo, e, não poucas vezes, de grande coragem: seguir o caminho da pobreza e do martírio, em conformidade com o estatuído em *Medellín*, que exorta a que “(...) se apresente cada vez mais nítido na América latina o rosto de uma Igreja autenticamente pobre, missionária e pascal, desligada de todo o poder temporal e audazmente comprometida na libertação de todo o homem e de todos os homens”⁷⁴⁹.

⁷⁴⁷ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación - Perspectivas*, p. 113. Tradução nossa.

⁷⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 48. Tradução nossa.

⁷⁴⁹ Cf. CELAM, *Medellín*, ‘Juventud’, nº14. In *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Tradução nossa.

Por sua vez, a constituição das CEB constituiu um meio concreto e particularmente eficaz da Igreja latino-americana manifestar a sua presença junto das comunidades mais pobres e de dar-lhes voz activa no processo de evangelização. *Puebla* fará eco disto mesmo:

“O compromisso com os pobre e os oprimidos e o surgimento das comunidades de base ajudaram a Igreja a descobrir o potencial evangelizador dos pobres, na medida em que a interpelam constantemente, chamando-a à conversão e por quantos deles realizam na sua vida os valores evangélicos da solidariedade, do serviço, da simplicidade e disponibilidade para acolher o dom de Deus”⁷⁵⁰.

Este caminho de militância activa com os pobres é, contudo, um caminho de muitos perigos que se abre à Igreja. Relembrando o martírio dos bispos Oscar Romero, de El Salvador, e de Mons. Angelelli, na Argentina, Gutiérrez afirmará em muitas ocasiões que a experiência da cruz marca a vida quotidiana de muitos cristãos da América Latina, envolvidos no processo de libertação.

Neste âmbito, e partindo principalmente de *Medellín*, Gutiérrez propõe uma nova presença da Igreja na América latina, sob pena do apelo à construção de uma sociedade mais justa e solidária, bem como à luta contra as estruturas opressoras, cair em saco roto.

Esta nova presença ou postura da Igreja na América latina deverá passar pelos seguintes quatro desafios⁷⁵¹: 1 - que a Igreja, e os bispos em particular, cumpram uma função de denúncia profética, perante ‘situações de pecado’; 2 - a exigência de uma evangelização conscienciosa, no seguimento de *Medellín*, quando diz, “A nós, pastores da Igreja, corresponde-nos educar consciências, inspirar, estimular e ajudar a orientar todas as iniciativas que contribuam à formação do homem”⁷⁵²; 3 - o seguimento de um caminho que privilegie a pobreza e a simplicidade, afastado das rodas do poder e das vaidades do mundo, pois esta é uma forma bastante eficaz de expressar a solidariedade com os oprimidos, além de conferir maior liberdade de acção à Igreja e isenção face ao poder temporal⁷⁵³; 4- são sugeridas também mudanças ao nível do estilo de vida

⁷⁵⁰ Cf. *Idem*, *Puebla*, nº1147. In *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Tradução nossa.

⁷⁵¹ Ver GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación - Perspectivas*, pp. 167-174.

⁷⁵² Cf. CELAM, *Medellín*, ‘Paz’, nº75. In *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Tradução nossa.

⁷⁵³ Ver, a título de exemplo, *ibidem*, ‘Pobreza’, nº 208-213.

sacerdotal, abrindo-se a possibilidade dos sacerdotes ganharem a vida com trabalhos profanos. Por fim, Gutiérrez fala também numa suposta inadequação das estruturas da Igreja no mundo actual, mas não faz nenhuma proposta concreta de renovação.

Ainda no quadro da militância e do compromisso público, tão cara a Gustavo Gutiérrez, e que assume hoje grande actualidade, um dos conceitos que o autor irá desenvolver é o da ‘ortopraxis’. Gutiérrez tem a preocupação de clarificar que este conceito não visa, de modo nenhum, desvalorizar ou esvaziar de conteúdo o conceito de ‘ortodoxia’, mas é introduzido por ele precisamente para sublinhar a eficácia e o alcance das boas práticas.

Efectivamente, hoje vivemos num mundo repleto de informação e opiniões (*‘doxa’*). Por isso, aquilo que efectivamente se faz tornou-se mais importante que nunca. Como dizia o Papa Paulo VI: “O homem contemporâneo escuta com melhor boa vontade as testemunhas do que os mestres, ou então, se escuta os mestres, é porque eles são testemunhas”,⁷⁵⁴.

Como explica Gutiérrez, o conceito de ‘ortopraxis’ não existe em contraposição ao conceito de ‘ortodoxia’, antes, existe para contrabalançar o que tem sido, na sua perspectiva, o primado quase exclusivo da dimensão doutrinal na vida cristã. Com o conceito de ‘ortopraxis’, o autor pretende “(...) fazer valer a importância do comportamento concreto, do gesto, da acção, da práxis na vida cristã”,⁷⁵⁵.

Na perspectiva da ortopraxis, a fé cristã é chamada a gerar um conjunto de práticas (‘praxis’) – comportamentos e atitudes, opções e compromissos públicos, a criação de uma nova mentalidade - que transformem a sociedade humana numa realidade mais consentânea com o Evangelho de Jesus Cristo.

Neste âmbito, importa ter presente também a ética do Reino de Deus, enquanto conjunto de normas de conduta moral consistentes com a vontade de Deus, que, por sua vez, chegam até nós, nomeadamente, através da mediação da Igreja. Uma vez que Deus é amor e vida, esta ética consiste em dar a vida e não a morte. A este respeito, Gustavo Gutiérrez dá alguns exemplos concretos: “(...) dar o pão ao pobre; ajudar um povo a se organizar; lutar pelos direitos espezinhados; preocupar-se pela saúde dos marginalizados; pregar o Evangelho; ensinar o catecismo; perdoar os irmãos; celebrar a Eucaristia; rezar, entregar a própria vida”,⁷⁵⁶.

⁷⁵⁴ Cf. PAULO VI, *E.N.*, nº41.

⁷⁵⁵ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación - Perspectivas*, p.66. Tradução nossa.

⁷⁵⁶ Cf. *Idem*, *Le Dieu de la vie*, p. 90. Tradução nossa.

Todos estes factores levaram Gustavo Gutiérrez a perceber melhor que a comunhão com o Senhor significa, antes de mais, uma vida cristã centrada no compromisso, concreto e criador, de serviço aos outros.

No fundo, através da expressão ‘ortopraxis’, pretende-se afirmar a justiça (evangélica) da acção empreendida. E, efectivamente, a verdade evangélica também se faz. A este respeito, ajuda-nos recordar as palavras de São Paulo, quando afirma que “a fé opera pela caridade” (*Gl 5, 6*). De resto, na tradição bíblica, conhecer a Deus e prestar-lhe culto verdadeiro implica praticar a justiça, conforme se pode compulsar em *Is 58, 6-7* e *Mt 5, 23-24*. E, noutra formulação bíblica, não menos clara, o injusto é declarado assassino (*Sir 34, 20-22*).

Gutiérrez diz-nos ainda, que, “Crer em Deus não é limitar-se a defender a sua existência; crer em Deus é comprometer a vida com Ele e com todos os homens”⁷⁵⁷. De facto, a experiência de encontro com Cristo - onde radica, em última análise, o primeiro impulso da nossa fé – deve conduzir a uma ortopraxis cristã, *i.e.*, a um compromisso activo na vida política e social, de modo a contribuir para uma sociedade mais solidária, fraterna, e, por isso, mais humana. A indiferença e a neutralidade não podem ser opções para os cristãos.

A este propósito, a instrução ‘*Libertatis conscientia*’, no seu nº81, fala num esforço colectivo que a Igreja deverá empreender de modo a implantar a “civilização do amor”, expressão que resume, no fundo, toda a herança ético-social do Evangelho. Essa tarefa exige uma reflexão nova sobre aquilo que constitui a relação entre o mandamento supremo do amor e a ordem social, sem prejuízo da grande complexidade desta última. Conforme se afirma nesse número da instrução, concretizar socialmente o Evangelho passa por “(...) um imenso esforço de educação: educação para a civilização do trabalho, educação para a solidariedade, acesso de todos à cultura”.

Já em *Medellín* se propugnava por uma ‘educação libertadora’, que, na peugada da encíclica *Populorum Progressio*, de Paulo VI, é vista como o meio mais adequado para libertar os povos de toda a servidão e para fazê-los ascender a condições mais dignas e humanas⁷⁵⁸.

⁷⁵⁷ Cf. *Idem, Práxis, política e fé cristã*, pp. 22-25.

⁷⁵⁸ Ver, por exemplo, CELAM, *Medellín*, ‘Educación’, nº94. In *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*.

No âmbito da ortopraxis cristã, também não podemos – nós todos, comunidade de baptizados que formamos a Igreja - deixar de estar particularmente atentos às relações entre a ética cristã e a economia, nem sempre visíveis e efectivas, infelizmente.

É lamentável constatar, no seguimento das denúncias do Papa Francisco, como, em muitas situações, a inveja, o egoísmo, a cobiça e o afã individualista converteram-se em motores da economia. Em contrapartida, a solidariedade e a preocupação com os pobres são encarados como obstáculos incómodos ao crescimento económico, e, ironia das ironias, como valores contraproducentes para alcançar, uma hipotética situação futura de bem-estar material geral, que a todos beneficiaria.

Ainda aguardamos por esse dia, prometido há já séculos pelo mesmo sistema reinante de hoje, qual miragem. Contudo, o que é facto é que esse argumento falacioso vai continuando a justificar, hoje, no aqui e agora, situações de exploração e de opressão por parte do sistema instituído.

O carácter absoluto atribuído às leis do mercado e o primado do lucro conduzem, inexoravelmente, ao desprezo e abandono dos vencidos do sistema – que sempre existirão – e à inevitável exclusão dos mais pobres, que se tornam irrelevantes e invisíveis no quadro da dinâmica voraz do sistema económico dominante.

Deste modo, a nosso ver, uma ortopraxis cristã, no campo económico, implica hoje, desde logo, uma visão crítica e reformista do sistema capitalista, tal como ele existe e se desenvolve actualmente, com total hegemonia, de modo a colocar a economia e a finança ao serviço da política e esta ao serviço da pessoa humana. Já para Gustavo Gutiérrez, a visão deveria ser crítica, mas de ruptura.

Ainda no contexto deste tema, também há que dizer que, no mundo actual – mundo da imagem e da informação –, exige-se dos agentes pastorais cristãos uma utilização dos meios de comunicação segundo critérios evangélicos. Isto será mais um exemplo de ortopraxis cristã e da actualidade do pensamento de Gustavo Gutiérrez, enquanto contributo para uma nova ética social.

Outra proposta concreta que se poderia fazer neste domínio da ortopraxis, com vista a uma nova ética social, prende-se com a desproporção de rendimentos ou o fosso crescente entre pobres e ricos na sociedade globalizada.

Como aceitar que, dentro duma mesma comunidade humana – uma empresa comercial, um hospital, uma instituição de crédito ou um estabelecimento de ensino, por exemplo – por vezes existam desproporções salariais tão gritantes, entre o salário de

topo e o salário mínimo⁷⁵⁹? Não deveria o Estado, sob a égide de uma nova ética social, estabelecer um código de conduta remuneratório, mesmo junto das entidades privadas, que garantisse proporção e equilíbrio de ordenados dentro duma mesma comunidade humana, reunida para a produção de bens e serviços determinados, de modo que o salário de topo nunca pudesse ser mais do que x vezes ao auferido pelo trabalhador que menos recebe?

⁷⁵⁹ Em artigo publicado na internet, no sítio infra, em 5 de Maio de 2017, fazia-se referência a um artigo, epigrafado ‘Dinheiro Vivo’, que concluía que os gestores do PSI-20 ganhavam até 100 vezes mais do que os seus trabalhadores. Ver www.sapo.pt/noticias/economia/prova-dos-9-os-gestores-do-psi-20-ganham_590c6397cbf52b6202507e1e (Data de consulta: 16 Junho 2017).

Capítulo II

ÁREAS DE PERSISTÊNCIA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Rodrigo Montoya, um antropólogo peruano, num documentário que passou na televisão pública peruana, no ano de 2008, falando sobre a TL, dizia então:

“Es un capítulo importante o una influencia notable durante los años 70’s e 80’s, bajó un poco en los últimos diez años, pero son ideas - las de la Teología de la Liberación y de la opción preferencial por los pobres - que serán retomadas en muchos momentos de la historia. No me parece que se trate de una moda que pase rápidamente, sino por el contrario, es una reflexión profunda que quedará como un hito en la historia de las ideas y de la política, y de la religión, en el Perú. Y sólo bastará que los jóvenes conozcan lo que hizo substantivamente el Padre Gutiérrez para retomar las ideas que él deja”⁷⁶⁰.

Numa época como a nossa, na qual o contexto mundial, em geral, e na América Latina em especial, mudou tanto desde os tempos áureos da TL, e onde se assiste ao lento, mas inexorável, desaparecimento da geração mais importante de teólogos da libertação, este pequeno texto, que optamos por não traduzir do original castelhano, faz um resumo muito clarividente do marco e do legado da TL⁷⁶¹.

A TL, naturalmente, não tem a força e influência que teve no último terço do séc. XX, mas marcou uma época e as suas ideias e intuições influenciaram todo o universo teológico até aos dias de hoje. Há uma reflexão teológica anterior e posterior à irrupção da TL. A teologia mudou. Hoje, tornou-se quase impensável (re)propor uma teologia desligada dos problemas e desafios concretos da humanidade, uma teologia ensimesmada, reduzida ao espaço académico.

No fundo, a TL veio revalorizar o sujeito de toda a teologia - a comunidade crente – e concretizou como nenhuma outra corrente teológica o princípio metodológico da Acção Católica do ‘ver-julgar-agir’. O próprio princípio pastoral enunciado pelo

⁷⁶⁰ Cf. MONTOKA, Rodrigo, *Documental P. Gustavo Gutiérrez y la Teología de la Liberación*. Peru, 2008, www.youtube.com/watch?v=SrU3zKL4x2Y, 13:12-14:01 [Data de Consulta: 22 Setembro 2017].

⁷⁶¹ Sobre o desaparecimento da principal geração de teólogos da libertação, poderíamos dar os seguintes exemplos: Juan Luís Segundo (+1996), Paulo Freire (+1997), Segundo Galilea (2010), José Comblin (2011), José Míguez Bonino (2012), François Houtart (+2017), Miguel d’Escoto Brockmann (+2017). Sem prejuízo de outros nomes graúdos, mas há muito desaparecidos, como o Pe. Ellacuría e D. Hélder Câmara. Outros teólogos da libertação, não menos famosos, encontram-se ainda vivos, mas com idade muito avançada. É, desde logo, o caso de Gustavo Gutiérrez (90 anos), mas também de Enrique Dussell (83 anos), Leonardo Boff (78 anos) ou Jon Sobrino (78 anos).

Papa Francisco – “A realidade é mais importante do que a ideia” -, constitui, a nosso ver, uma clara influência da TL⁷⁶².

Quanto a todos aqueles que afirmam que a TL é uma realidade do passado, que pouco ou nada marca o presente e o futuro da teologia, Gustavo Gutiérrez, com o sentido de humor que lhe é característico e com um indomável espírito de resiliência, dizia o seguinte, numa entrevista concedida em 2016: “*La gente me dice: «La Teología de la Liberación ha muerto», pero a mí no me invitaron al entierro*”⁷⁶³.

Não é por acaso que esta teologia encontrou condições de incubação excepcionais na América Latina dos anos 60-80. A ideia de libertação estava presente em todo o lado, fosse nos movimentos nacionais anticolonialistas e anticapitalistas, no desejo de revolução e transformação social ou no activismo político de uma nova esquerda emergente. Aliado a este clima político bastante propício, o Concílio Vaticano II imprimiu uma abertura da Igreja ao mundo, o que permitiu a muitos sectores católicos envolverem-se livremente nestas lutas e assumirem novas bandeiras políticas e sociais.

A América Latina, por sua vez, tinha uma parte substancial das suas populações a viverem em estado de grande miséria social, inclusivamente com muitos casos de fome e abandono. Aliado a esta situação de miséria das massas, os regimes de ‘Segurança Nacional’ que proliferaram em vários países do subcontinente, que se caracterizavam, na prática, como ditaduras militares bastante repressivas e baluartes do *statu quo* social, apenas vieram dar mais força e urgência à TL, uma teologia que se recusava a ficar confinada à ‘torre de marfim’ dos meios académicos e que queria dar voz aos mais marginalizados, colocando-os no centro da história humana, uma história que, tradicionalmente, os ignorara.

Esses tempos políticos entretanto terminaram e, com eles, também a influência e oportunidade de uma teologia dirigida para a libertação social das massas marginalizadas, sobretudo *campesinos*, operários, populações autóctones, mulheres e activistas de esquerda e sindicalistas. Hoje, muitos dos *campesinos*, que entretanto migraram para as grandes cidades da América Latina, tornaram-se ávidos consumidores e aderiram em massa às Igrejas evangélicas e neopentecostais, e à sua pregação do

⁷⁶² Ver FRANCISCO, E.G. n.º 231ss.

⁷⁶³ Cf. RODRÍGUEZ, Saturnino, em artigo publicado *online*, em 20 Junho 2017. *Opin. citada*. In <http://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2017/06/20/parte-de-teologia-de-la-liberacion-religion-iglesia-dios-jesus-papa-francisco-fe-conferencia-episcopal-medellin-puebla-concilio-vaticano-ii-pablo-vi-juan-pablo-ii.shtml> (Data de Consulta: 11 Maio 2018).

‘EvangELHO da prosperidade’⁷⁶⁴. Como nos diz Gregory Leffel, com algum humor, num artigo recente sobre este tema: “Os católicos optaram pelos pobres, mas os pobres optaram pelos mercados”⁷⁶⁵.

Mas a TL, como acima se dizia, deixou marcas e intuições que permanecem intactas e de grande actualidade, até porque, no mundo de hoje, o problema da pobreza e da exclusão social, agora num contexto global, mantém-se uma questão candente, ainda que com outras nuances e idiossincrasias, conforme veremos mais adiante.

Desde logo, a TL introduziu um grande desafio à tradição da Igreja católica e das demais Igrejas cristãs. Com a sua atenção à realidade histórica e à vida concreta das pessoas, os seus teólogos tiveram um papel incontornável na busca e análise das causas da pobreza e de como estas, tantas vezes, enformam sistemas políticos, sociais e económicos – e também religiosos – que, pelo desconhecimento, deliberado ou não, dessas mesmas causas, se desenvolvem livremente e sem barreiras, sem haver ninguém que os ponha em xeque.

Gutiérrez foi particularmente activo neste aspecto, chamando a atenção para o facto da esmagadora maioria dos casos de pobreza não ser, nem fruto do acaso nem tão-pouco culpa dos próprios pobres, mas ter causas humanas e estruturais bem identificadas. Para Gutiérrez, são os sistemas sociais e económicos instituídos, fundados na cobiça, na idolatria do dinheiro e do poder, assim como na desigualdade e opressão social, os grandes responsáveis pela esmagadora maioria dos casos de miséria social na América Latina. Foi a partir daqui que ele teorizou acerca do ‘pecado social’ ou ‘pecado estrutural’, que tivemos ocasião de analisar detalhadamente nos capítulos anteriores.

Dentro do quadro da importância dada à situação concreta das pessoas – donde decorre a importância da práxis pastoral e política e do método do ‘ver-julgar-agir’, originalmente vindo da Acção Católica –, a TL teve um papel fulcral no esforço de consciencialização, por parte dos sectores mais pobres da sociedade latino-americana, da realidade injusta em que viviam, animando-os a lutarem activamente pela sua dignidade de filhos de Deus e pelos seus direitos de plena cidadania, contribuindo deste modo para o esforço de libertação do mal e de toda a alienação, que se consuma, em

⁷⁶⁴ Aliás, há quem defenda que os EUA apoiaram activamente a implantação de diversas novas Igrejas e seitas protestantes, com o fim encoberto de retirar força e influência à Igreja católica da América Latina, vista como cúmplice e simpatizante dos movimentos marxistas.

⁷⁶⁵ LEFFEL, Gregory, *The death and life of liberation theology*, publicado em 23 Outubro 2017. In www.opendemocracy.net/transformation/gregory-leffel/death-and-afterlife-of-liberation-theology (Data de consulta: 4 Novembro 2017).

última análise, no triunfo da fraternidade e da solidariedade, por via da transformação sistémica.

Nesta nova sociedade, os pobres tornar-se-iam, por fim, agentes do seu próprio destino, com uma palavra a dizer sobre as suas próprias vidas, libertando-se deste modo da alienação da separação dos homens entre si e de falsos clichés religiosos que afirmavam que ‘o mundo é assim mesmo’, ‘não há nada a fazer’, ‘é a vontade de Deus’, ‘lá no céu, então, receberemos o prémio pela nossa resignação e paciência’, ‘o além é que importa; o aquém, pelo contrário, é passageiro e efémero’, entre outros.

Neste contexto, as CEB – um dos grandes contributos da pastoral da Igreja da América Latina, no contexto teológico da libertação - desempenharam um papel de grande relevo na organização das bases para uma vivência cristã mais madura e esclarecida, com capacidade de intervenção eclesial e política. E a própria atenção dada pelos teólogos da libertação a aspectos da religiosidade popular, como a devoção mariana e os costumes ancestrais das comunidades autóctones, lembram como estes temas não devem ser esquecidos pelas elites intelectuais e religiosas, pois da religiosidade popular dependem largos sectores da população latino-americana que, de outro modo, ficariam numa situação de desintegração existencial e desenquadramento espiritual na sua história pessoal, social e nacional.

A TL teve também uma importância fundamental enquanto repropôs à Igreja o princípio (evangélico) da opção preferencial pelos pobres, relembrando assim à instituição eclesial que o seu grande compromisso se deve encontrar nos mais marginalizados e esquecidos, em todos aqueles que ‘sobram’ na organização das sociedades humanas. A sua prioridade pastoral deverá ser encontrada na promoção humana e espiritual destas massas, resistindo à tentação da acomodação e da colagem aos interesses das elites sociais.

Por fim, a TL recorda à Igreja e ao mundo em geral o poder social transformador que a fé religiosa pode ter. Um cristianismo esclarecido e militante, apostado em relações humanas e sociais fundadas na fraternidade universal, na solidariedade e no bem comum, pode ter uma influência decisiva na mudança de mentalidades e na instauração de uma sociedade mais cristã, com instituições sociais mais justas e humanas, enfim, uma sociedade mais próxima dos valores do Reino.

De seguida, iremos analisar duas áreas em particular nas quais a teologia de Gutiérrez mantém, a nosso ver, toda a actualidade e influência: no âmbito dos temas de ‘Justiça e Paz’, que constitui uma área mais prática ou pastoral; e no desiderato de uma

‘Igreja pobre para os pobres’, na senda profética do Papa João XXIII, uma área mais eclesiológica, mas também pastoral.

1 - ‘Justiça e Paz’

A ‘Justiça e Paz’ constitui uma área na qual, naturalmente, a TL - pela sua ênfase na análise histórica da vida dos crentes, na importância dada à práxis pastoral e política, na promoção dos mais pobres e na sua apologia constante em favor de uma evangelização incarnada no mundo -, mantém bem viva a sua influência. De certo modo, a TL assumiu-se como um movimento, dentro da Igreja, apostado em dar cobertura teológica ao artigo 25º/1 da Declaração Universal dos Direitos do Homem (DUDH), proclamada na ONU no dia 10 de Dezembro de 1948, segundo o qual:

“Toda a pessoa tem direito a um nível de vida suficiente para lhe assegurar, a si e à sua família, a saúde e o bem-estar, principalmente quanto à alimentação, ao vestuário, ao alojamento, à assistência médica e ainda quanto aos serviços sociais necessários, e tem direito à segurança no desemprego, na doença, na invalidez, na viuvez, na velhice ou noutros casos de perda de meios de subsistência por circunstâncias independentes da sua vontade”⁷⁶⁶.

Na óptica da TL, se a teologia não se preocupa com as questões concretas que afectam milhões de seres humanos, na sua vida diária, nunca deixará de viver numa redoma, encerrada em discussões estereis. Conforme oportunamente vimos, era uma das críticas que Gutiérrez dirigia às tradicionais correntes de teologia neo-escolástica que ele próprio teve que estudar enquanto seminarista.

As palavras ‘Justiça’ e ‘Paz’ não foram reunidas por acaso. De facto, uma realidade não existe sem a outra. Não há justiça sem paz, nem paz sem justiça. Exemplificando a primeira situação, basta-nos recordar como em situações de guerra civil ou em contextos revolucionários, os julgamentos são normalmente uma encenação de justiça. No que concerne à segunda situação, enquanto não houver uma solução

⁷⁶⁶ Cf. D.U.D.H., <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001394/139423por.pdf> (Data de Consulta: 21 Novembro 2017).

política equitativa, em que se atenda às preocupações e aspirações legítimas de todos os povos no Médio Oriente, o conflito israelo-palestiniano irá manter-se indefinidamente.

A exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, do Papa Paulo VI, no seu nº29, oferece-nos alguns exemplos de temas de ‘Justiça e Paz’, uma área onde o Evangelho e a vida concreta das pessoas, a nível pessoal e social, se interpelam de modo recíproco. Foi este Papa, de resto, quem esteve na origem da fundação do Pontifício Conselho ‘*Justitia et Pace*’, em 6 de Janeiro de 1967. Entre outros, temas como os direitos e deveres de toda a pessoa humana e a vida familiar estão aqui integrados, assim como a vida em comum na sociedade, a vida internacional, a paz, a justiça e o desenvolvimento, a libertação.

A partir destes temas gerais, poderíamos concretizar um pouco mais. Assim, no âmbito da ‘Justiça e Paz’, podemos vislumbrar as seguintes problemáticas: o comércio justo e equilibrado entre as nações; as dívidas das nações mais pobres; o investimento na educação e capacitação das novas gerações; as grandes reformas agrárias; a fome; a saúde; a protecção do trabalho; os direitos dos povos indígenas espoliados; a paz mundial; as injustiças e desigualdades sociais; o problema das migrações; o tráfico de seres humanos para fins de exploração sexual; o tráfico de órgãos humanos; a crise da família; entre outros.

Nos últimos tempos, têm-se-lhe associado também as questões da ecologia, da protecção do meio ambiente e dos recursos naturais. Poderíamos ainda acrescentar a questão do ecumenismo e do diálogo inter-religioso que, se bem que formem um tema autónomo, têm imenso que ver com a ‘Justiça e Paz’. Ainda recentemente, na viagem apostólica ao Myanmar⁷⁶⁷, o Papa Francisco sublinhou a importância da tolerância e da coexistência religiosa entre os diferentes membros da comunidade nacional como factor fundamental para a paz social.

Numa carta recente do Mestre da Ordem dos Pregadores sobre o papel do provincial e dos promotores regionais da ‘Justiça e Paz’ nesta ordem religiosa centenária, recordava-se como esta missão é profundamente evangélica. Efectivamente, em *Lc 4, 18*, Jesus, na sinagoga de Nazaré, descreve a sua missão de anúncio da Boa Nova aos pobres, de dar vista aos cegos e de libertar os cativos e os oprimidos. Está em causa uma solidariedade radical com todos aqueles que são vítimas dos sistemas e

⁷⁶⁷ A viagem do Santo Padre ao Myanmar e ao Bangladesh realizou-se entre os dias 26 de Novembro e 2 de Dezembro de 2017.

aparatos humanos que não respeitam a integralidade do ser humano, a sua dignidade mais profunda, a sua ‘imagem e semelhança’ com Deus.

O desafio da ‘Justiça e Paz’ há muito que está presente na vida apostólica da Ordem dos Pregadores, da qual Gutiérrez é membro. Só para dar alguns exemplos mais notáveis, basta recordar nomes como Francisco de Vitória, António Montesinos, Bartolomeu de Las Casas, São Martinho de Lima (padroeiro da justiça social); o movimento dos ‘padres operários’ em França, que arrancou nos anos 40 sob o impulso do Pe. Jacques Loew; os teólogos Yves Congar e Marie-Dominique Chenu, que se bateram, no Concílio Vaticano II, por uma ‘Igreja pobre para os pobres’, na senda da proposta do Papa João XXIII; e o próprio Gustavo Gutiérrez, a quem devemos, em grande parte, a recuperação do princípio da opção preferencial pelos pobres e o discurso da libertação face às estruturas humanas opressivas e criadoras de injustiça.

A Gutiérrez também devemos o Instituto *Bartolomé de Las Casas*, com sede em Lima, uma obra apostada na promoção humana integral, por via do desenvolvimento social, cultural e religioso das populações mais desfavorecidas do Peru. A ‘Justiça e Paz’ apresenta-se, pois, como uma área que diz muito à espiritualidade dominicana e, por inerência, à espiritualidade de Gustavo Gutiérrez.

Nesta sede, gostaríamos também de fazer menção ao Fórum Mundial de Teologia e Libertação (FMTL). Esta instância tem-se assumido, de certo modo, como a herdeira do pensamento e da acção da TL, ainda que, na prática, segundo parece, pouca influência tem desempenhado, na Igreja e fora dela. Também associou a si o tema da protecção ambiental, que hoje se integra, cada vez mais, nos temas da área da ‘Justiça e Paz’, ainda que não tivesse sido objecto da atenção prioritária dos principais teólogos da libertação, pelo menos os da primeira geração.

Por ocasião do III Fórum Social Mundial (FSM) – um contramovimento ao Fórum Económico Mundial de Davos -, que teve lugar em Porto Alegre, no Brasil, em Janeiro de 2003, surgiu a ideia de se formar o FMTL. Desde então, o FMTL antecede sempre o FSM. Dessa altura para cá, realizaram-se vários FMTL, ainda que nem sempre com sucessão regular no tempo⁷⁶⁸.

⁷⁶⁸ Conforme informação colhida no sítio oficial do FMTL, em 26 Julho 2017 (www.wftlofficial.org), houve um primeiro encontro em Porto Alegre (Brasil), entre 21-25 de Janeiro de 2005; um segundo encontro realizou-se em Nairóbi (Quénia), entre 16-19 de Janeiro de 2007; um terceiro encontro em Belém do Pará (Brasil), entre 21-25 de Janeiro de 2009; e um quarto encontro em Dacar (Senegal), entre 5-11 de Fevereiro de 2011. O sítio oficial a partir daí é omissivo, mencionando apenas que, entre 8-14 de Agosto de 2016, se realizou o sétimo encontro do FMTL, em Montreal (Canadá).

Podemos sintetizar os princípios e objectivos gerais do FMTL do seguinte modo: o FMTL pretende referenciar e estabelecer uma rede mundial das diferentes teologias contextuais comprometidas com a libertação, a opção preferencial pelos pobres e o empoderamento dos mais frágeis e marginalizados da sociedade. O FMTL assume-se, deste modo, como herdeiro das teologias que brotaram do movimento da TL.

O FMTL apoia também novas leituras teológicas, desde que comprometidas epistemologicamente com a libertação e a opção pelos pobres, afirmadas na diversidade das teologias contextuais feministas, negras, indígenas, ecuménicas e das religiões. Promove ainda a resistência a todo o tipo de estrutura que oprima e negue a manifestação plena da vida, da justiça e da dignidade. Assume, ainda, a luta contra a pobreza, o trabalho pela paz, a formação da espiritualidade ecológica planetária e, em geral, o compromisso pela justiça social, pela acção política transformadora e pela instauração de um mundo novo mais solidário. De resto, um mote transversal a todos os encontros tem sido: “Um outro mundo é possível”⁷⁶⁹.

1.1 - Uma proposta de enquadramento do direito à vida como tema da ‘Justiça e Paz’

Nos exemplos de temas de ‘Justiça e Paz’ que foram apresentados, não está presente, de modo explícito e directo, o direito à vida. Efectivamente, esta questão específica está normalmente ausente da lista oficial de temas da ‘Justiça e Paz’. Mas isto não deveria ser assim, de modo nenhum. Trata-se de uma questão de justiça básica e elementar, que está hoje, infelizmente, muito emudecida, inclusivamente dentro da própria Igreja.

Poder-se-á dizer que está já enquadrada na temática geral dos direitos humanos, mas esta expressão é vaga, e, como todos os conceitos vagos e indeterminados, dá para tudo e dá para nada. Falar-se do direito à vida, concretamente do direito à vida dos nascituros - com todo o seu impacto político e social -, é bem mais concreto e interpelador.

Hoje, mesmo nos meios católicos, pouco se fala desta questão, que se mantém uma ferida aberta, lancinante e por sarar... Não há muitos anos, toda a Igreja,

⁷⁶⁹ Cf. FMTL, www.wftlofficial.org (Data de consulta: 26 Novembro 2016).

particularmente no mundo ocidental, se batia com ardor, a uma só voz, perante a causa do direito à vida dos nascituros. Hoje, parece que estamos todos conformados com o *statu quo* ocidental e o aborto tornou-se um direito absoluto nas primeiras semanas de gravidez, independentemente de quaisquer razões minimamente atendíveis. E tudo dentro da maior legalidade.

Estaremos nós a ser fiéis à mensagem libertadora de Cristo neste domínio? Onde pára o princípio da opção preferencial pelos pobres? Não nos esqueçamos que Gustavo Gutiérrez define o pobre como aquele que não tem voz, aquele que é invisível socialmente, insignificante, a ‘não-pessoa’. Nesta perspectiva, podemos-nos perguntar: os nascituros não serão os pobres por excelência?

Compreendemos perfeitamente o que o Papa Francisco quis dizer, quando chegou à Cátedra de Pedro. Segundo o Papa Francisco, a Igreja não podia nem devia estar a falar sempre dos mesmos temas, o tempo todo, sempre numa atitude de confronto com largos sectores da sociedade civil. As pessoas já conheciam a posição da Igreja sobre determinadas matérias e, por isso, a Igreja tinha que alargar o seu discurso, e fazê-lo duma forma positiva e o mais evangélica possível, sem estar sequestrada apenas por alguns temas fracturantes.

De facto, a missão Igreja é, antes de mais, ser sinal e construtora do Reino de Deus neste mundo. Ela é portadora e transmissora da Palavra e do Espírito libertador de Cristo. Por isso, o Papa Francisco tem sublinhado no seu pontificado a dimensão do perdão e da misericórdia de Deus; da abertura e da inclusão; do diálogo e da tolerância; da alegria e da esperança.

Esta inflexão no discurso oficial da Igreja foi na altura muito pertinente, sobretudo numa perspectiva de ‘nova evangelização’. Não é prudente adoptar-se uma postura crónica de reacção (negativa), de confronto e lamentação - ‘nós contra eles’, ‘Igreja contra o resto do mundo’ -, como por vezes sucedeu na história recente da Igreja.

Contudo, também parece que muitos de nós interpretamos mal as palavras do Santo Padre e adoptamos uma atitude de resignação, senão mesmo de indiferença, em relação às questões do direito à vida. E esquecemo-nos, tragicamente, do princípio da opção preferencial pelos pobres - princípio muito caro ao Papa Francisco -, categoria na qual devem ser integrados, paradigmaticamente, os nascituros.

John Powell, um padre jesuíta norte-americano, escreveu um livro, em 1981, que se tornou um clássico nesta matéria: *‘Abortion: the silent holocaust’* (‘Aborto: o holocausto silencioso’). A abrir o livro, no primeiro capítulo, ele expressa três

interrogações que o angustiam profundamente, do fundo das suas entranhas: “Está aí alguém?; Há alguém que veja aquilo que eu estou a ver?; Há alguém que se importe?”⁷⁷⁰.

Quando Gutiérrez, no início da sua carreira, dava os primeiros passos na construção de uma ‘Teologia da Libertação’, a questão de fundo que então o atormentava reconduz-se, de certo modo, a esta perplexidade expressa por John Powell. Perguntava Gutiérrez:

“De que maneira falar de Deus, que se revela como amor, numa realidade marcada pela pobreza e pela opressão? Como anunciar o Deus da vida a pessoas que sofrem uma morte prematura e injusta? Como reconhecer o dom gratuito do seu amor e da sua justiça desde o sofrimento do inocente? Com que linguagem dizer aos que não são considerados pessoas que são filhos e filhas de Deus?”⁷⁷¹.

Enfim, a sensação de impotência e de isolamento perante questões tão prementes une os dois autores num grito comum pela humanidade e, de modo particular, pela humanidade mais fragilizada e marginalizada.

Dizíamos acima que interpretamos mal as palavras do Papa Francisco, porque o Papa, de facto, fala do direito à vida em termos inequívocos e vigorosos. Na encíclica *Evangelii Gaudium*, que é o documento programático de todo o seu pontificado, o Papa Francisco é muito claro sobre esta matéria. Na secção intitulada ‘Cuidar da fragilidade’, os nº213 e 214 da encíclica são de extrema importância neste contexto.

Na Ordem dos Pregadores, à qual pertence Gustavo Gutiérrez, por ocasião do Jubileu dos 800 anos da Ordem, celebrados em 2016, foram estabelecidas como prioridades da Comissão Internacional Dominicana para a Justiça e Paz (CIDJP) os seguintes temas: a paz e a segurança humana; a migração; os povos em movimento; a injustiça económica; e o cuidado da criação⁷⁷². Faltaria agora avançar para o direito à vida e o direito à vida dos nascituros, em particular, tema melindroso e fracturante, mas profundamente evangélico e concretização clara do princípio da opção preferencial pelos pobres.

⁷⁷⁰ Cf. POWELL, John, *Abortion: the silent holocaust*. Allen – Texas: Tabor Publishing, 1981, p. 6. Tradução nossa.

⁷⁷¹ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente – Una reflexión sobre el libro de Job*, pp. 18-19. Tradução nossa.

⁷⁷² Ver CIDJP, www.justiciaypaz.dominicos.org/kit_upload/PDF/jyp/Documentos%20Dominicanos/Brochure_ESPb.pdf (Data de consulta: 29 Novembro 2017)

De facto, existe um ‘elefante branco’ na grande sala da ‘Justiça e Paz’, de quem ninguém fala. Como já vimos, falar apenas em ‘Direitos humanos’ é vago, quando noutras matérias se concretiza tanto e com tanto pormenor⁷⁷³. Porquê esta ausência? Porquê este silêncio tão ensurdecedor? Não será uma questão de *justiça*, quando se nega arbitrariamente o primeiro direito, do qual dependem todos os outros? Não será uma questão de *paz*, quando se faz guerra a milhões de seres humanos inocentes?

Sabemos que a questão do direito à vida tem um espaço de tratamento autónomo. Aliás, em Roma, a par do Pontifício Conselho ‘Justiça e Paz’, fundado por Paulo VI, também existe a Pontifícia Academia para a Vida, fundada por João Paulo II. Mas as matérias não podem nem devem ser arrumadas em compartimentos estanques. Existem matérias que são comuns, que são transversais aos dois universos, como é manifestamente o caso do direito à vida, e que, em atenção à sua gravidade e urgência, quanto mais forem faladas e divulgadas pelas mais diversas instituições, melhor.

Com o advento do globalismo, somos desafiados a intervir, sem dúvida, perante novos problemas e novas formas de pobreza e exclusão, mas também perante antigos e graves problemas que teimam em arrastar-se e perante os quais não temos o direito de permanecer calados.

O combate no campo das ideias e dos princípios, numa época de comunicação tão intensa e imediata, como aquela em que vivemos, é extremamente importante para marcar a agenda cultural e religiosa dos povos e das pessoas individualmente consideradas. Porque as multidões e as pessoas movem-se por ideias/ideais/princípios. A cristianização da cultura deverá, pois, ser sempre uma prioridade da teologia e da acção pastoral.

A TL sublinhou a importância do princípio da opção preferencial pelos pobres. Porque não aplicá-lo neste campo? Os nascituros são os pobres por excelência; os mais pobres dos pobres. E os crentes são a voz de Cristo neste mundo e, por sinal, a única voz que eles têm.

⁷⁷³ O direito do emigrante e do refugiado; o direito à terra; o direito à água; os direitos da mulher; o direito dos idosos e das crianças; o direito dos trabalhadores; os direitos das vítimas de abusos sexuais, das vítimas de tortura e perseguição política; direitos das minorias étnicas e religiosas; etc.

1.2. - A encíclica *Laudato Si* e a questão ecológica

Ainda no âmbito dos temas de ‘Justiça e Paz’, não gostaríamos de deixar de fazer algumas considerações acerca da encíclica *Laudato Si*, do Papa Francisco, e de algumas interações com a TL, ainda que a questão ecológica não fosse uma questão que se tivesse colocado directamente a Gutiérrez e aos teólogos da libertação seus contemporâneos. Mas, de facto, houve uma evolução nesse campo e a ecologia é hoje consensualmente assumida pelos herdeiros da TL, nomeadamente pelo FMTL.

Esta evolução explica-se, nomeadamente, pelo facto da depredação e esbulho dos recursos naturais do nosso planeta ser consequência directa e lógica de sistemas económicos globais assentes no paradigma da cobiça, do consumismo e do desperdício, no quadro da lógica do permanente crescimento económico.

Este documento constitui a primeira encíclica papal expressamente consagrada ao tema da ecologia e da defesa do meio ambiente - a nossa ‘casa comum’ -, sem prejuízo de poderem ser encontradas algumas referências avulsas anteriores sobre esta matéria no Magistério da Igreja, particularmente em Paulo VI, em João Paulo II e em Bento XVI⁷⁷⁴.

Trata-se também de uma preocupação presente há muito tempo no Conselho Mundial de Igrejas (CMI), que é a expressão institucional mais importante do movimento ecuménico⁷⁷⁵. Se é certo que a Igreja católica não faz parte do CMI, não deixa de participar em muitos dos seus programas, nomeadamente ao nível da missão e da evangelização.

Conforme nos recorda Guillermo Kerber, em artigo recente, a ‘justiça climática’ adquiriu uma grande relevância nas posições públicas do CMI nos últimos anos, de que constitui exemplo a ‘Declaração sobre Justiça Climática’ na Assembleia do CMI, reunida em Busan (Coreia do Sul), em 2013, onde se pode ler que “as vítimas das

⁷⁷⁴ Ver, a título de exemplo: PAULO VI, *O.A. n.º 21*; JOÃO PAULO II, *R.H. n.º 15*; e BENTO XVI, *C.V. n.º 51*.

⁷⁷⁵ O CMI reúne 345 Igrejas cristãs, implantadas em mais de 110 países, representando cerca de 560 milhões de cristãos, desde muitas Igrejas ortodoxas, passando pelas Igrejas reformadas e pentecostais. A preocupação pela ‘casa comum’, a natureza e o ambiente remontam a uma série de conferências organizadas pelo CMI na década de 70 sobre ‘comunidades sustentáveis’, na origem do processo ‘Justiça, Paz e Integridade da Criação’ (JPIC). O processo JPIC começa com a 6ª Assembleia do CMI em Vancouver (Canadá), em 1983. Nos anos que se seguirão, o processo JPIC promoveu vários encontros sobre a temática da crise ecológica, onde se destaca a Conferência de Grøvdalen, na Noruega, em 1988.

alterações climáticas são o novo rosto do pobre, da viúva e do estrangeiro, que são especialmente amados e cuidados por Deus (*Dt 10, 17-18*)”⁷⁷⁶.

Por isso, o Papa Francisco reconhece a liderança, nesta área, a outras confissões religiosas, conforme se constata em *Laudato Si*, nn.7-9. No n.º8 desta encíclica, mais concretamente, o Santo Padre refere-se expressamente ao contributo que o Patriarca Bartolomeu de Bizâncio deu a este tema, por ocasião de um discurso proferido em Santa Bárbara, na Califórnia, no dia 8 de Novembro de 1997.

Numa aproximação teológica a este documento, poderíamos começar pelo âmbito da teologia da criação. Se *Gn 1,28* nos fala sobretudo do domínio do ser humano sobre o mundo, já *Gn 2,15* coloca o homem numa perspectiva diferente. O ser humano aparece aqui como um cuidador do jardim, um jardineiro. Subentende-se que, se o jardim não for bem cuidado, o próprio ser humano também sofrerá as consequências negativas que daí advierem. Esta é uma chave hermenêutica que deverá estar presente na leitura da encíclica *Laudato Si*. No capítulo II do documento é, de resto, recordada a bondade da criação e o ser humano como o ponto alto da criação, estando-lhe reservado o sexto dia da criação.

O testemunho de São Francisco de Assis – que aliás o título da encíclica já denuncia – é inspirador deste documento, pela sua sensibilidade em relação à natureza e à harmonia, assim como à paz entre o homem e a natureza⁷⁷⁷.

O Santo Padre, a partir do testemunho dos relatos bíblicos da criação e da vida de São Francisco de Assis, coloca o homem no centro da preocupação ecológica, ligando a exploração excessiva dos recursos naturais e a degradação do meio ambiente – que conheceram uma grande aceleração com o advento da Revolução Industrial - com a cultura da exclusão e do descartável, a desigualdade planetária, a violência, o egoísmo e a submissão da política à tecnologia e à finança.

É-nos recordado, na peugada da DSI, que o ser humano é chamado a ser um fiel administrador de uma obra criada por Deus e da qual só este é o *Dominus*. O princípio do destino comum e universal dos bens é claro a este respeito. O sentido da fraternidade universal também aparece como fundamental: se eu não cuido a relação com o outro, tudo se destrói.

⁷⁷⁶ Cf. KERBER, Guillermo, ‘Ética social ecuménica e *Laudato Si*’. In *Didaskalia: Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa*, Vol. XLVI, Fasc.1. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016, p.69.

⁷⁷⁷ Ver, por exemplo, FRANCISCO, *L.S.* n.º66 e n.º87.

A proposta de uma ecologia integral, da qual falaremos mais adiante, recorda-nos que a ecologia não tem só que ver com a limpeza do meio ambiente, mas tem também que ver com o cuidado das relações humanas. Por isso, por trás da crise ecológica está uma crise ética⁷⁷⁸.

O paradigma tecnocrático – com a exaltação do *homo faber* -, que se tem acentuado num mundo global como o nosso, merece uma atenção especial do Papa Francisco⁷⁷⁹. Neste paradigma, privilegiam-se os aspectos técnicos e burocráticos na análise e solução dos problemas, em detrimento dos aspectos humanos e sociais. Isto tem consequências na degradação do meio ambiente e na degradação das relações humanas. Tudo é coisificado e objecto de manipulação e controle humano.

Naturalmente, esta situação tem reflexos na economia, com o desenvolvimento a ser feito fundamentalmente em função do lucro, o que coloca intensa pressão sobre os recursos naturais e engendra necessariamente vítimas humanas, por via da exclusão a que a cultura dos mercados e da maximização dos ganhos inexoravelmente conduz. A tecnologia também aparece neste domínio. Será boa ou má? No fundo, é ambivalente e ambígua, pois na sua raiz está a natureza humana.

No âmbito do nosso tema, a ecologia interessa-nos, sobretudo, na sua relação com a economia e com as questões conexas da exclusão social e da pobreza, num mundo global⁷⁸⁰. Aí, sim, os contributos da TL de Gutiérrez serão sem dúvida pertinentes e de grande utilidade.

Quanto ao tema específico da ecologia e da protecção do meio ambiente em geral, é um facto que não foi objecto do pensamento de Gustavo Gutiérrez na formulação da TL. Isso sem prejuízo, como vimos, da ligação que o Papa Francisco estabelece claramente entre a crise ecológica e a acção humana. Mas, em Gutiérrez, o tema da ecologia, *de per se*, não está presente nas suas obras de referência. De qualquer modo, alguns teólogos da libertação, mais recentemente, têm claramente apostado no tema da ecologia⁷⁸¹.

Vamos então centrar a nossa atenção na relação entre a ecologia e a economia. Desde logo, ecologia e economia são dois conceitos unidos pelo mesmo étimo - ‘eco’ -,

⁷⁷⁸ Ver FRANCISCO, L.S. capítulo III (‘A raiz humana da crise ecológica’).

⁷⁷⁹ Ver FRANCISCO L.S. *nm.106ss.*

⁷⁸⁰ O Papa Francisco mostra-se sensível a este tema, nomeadamente nos *nm.189ss* L.S. (‘Política e economia em diálogo para a plenitude humana’).

⁷⁸¹ É o caso de Leonardo Boff, com as seguintes obras: ‘Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres’ (1995); ‘Ecologia e Libertação’ (1995); ‘Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra’ (1999).

proveniente do grego ‘*oikos*’ (‘casa’). O ‘tratado da casa’ (‘ecologia’) e a ‘lei/governo da casa’ (‘economia’), ligam-se, pois, ao nível do seu objecto.

A ecologia é tradicionalmente entendida como a ciência das relações entre os seres vivos e o meio ambiente⁷⁸². É neste meio que vive o ser humano e é nele que tem que prosseguir a actividade de satisfação das suas necessidades, quer individuais quer colectivas, procurando recursos naturais, transformando-os, tornando-os acessíveis, trocando-os, vendendo-os e prestando serviços. A economia gira em torno desta actividade humana⁷⁸³.

A relação entre ecologia e economia projecta-nos, por sua vez, para o conceito de ‘ecologia integral’, que “(...) estuda a dinâmica de equilíbrios e relações entre a dimensão humana e a totalidade dos saberes em diálogo, para encontrar o equilíbrio dos sistemas e seres que habitam o planeta”⁷⁸⁴. A maneira como o ser humano organiza a sua vida tem consequências directas sobre a casa comum.

No domínio de uma ecologia integral, e sublinhando que tudo está interligado, o Papa Francisco fala-nos, na encíclica *Laudato Si*, dos elementos de uma inter-relação pacífica e sustentável entre a humanidade e a nossa ‘casa comum’, que é a terra-mãe, que deverão ter sempre em linha de conta as dimensões humanas e sociais⁷⁸⁵.

De resto, o Papa afirma em muitas ocasiões que “tudo está conectado”⁷⁸⁶ e que “tudo está relacionado”⁷⁸⁷, sublinhando assim a profunda interligação entre o cuidado da criação e a justiça para os pobres, dois temas fundamentais da encíclica.

Na óptica do Papa Francisco, uma reflexão honesta sobre a ecologia integral pode e deve levar a pôr em questão modelos de desenvolvimento, produção e consumo. O crescimento económico nunca deverá perder de vista o ser humano como a sua preocupação fundamental. O crescimento económico não deve valer por si mesmo, nem tão-pouco deve estar orientado para a satisfação da cobiça e do mito do crescimento permanente, que conduzem a uma sobre exploração dos recursos naturais.

⁷⁸² Em artigo recente sobre esta matéria, é assim que Teresa Messias apresenta a definição de ecologia, a partir de uma citação de Garry G. Martin (Ver MESSIAS, Teresa, ‘A carta encíclica *Laudato Si* e a urgência de uma conversão ecológica integral’. In *Igreja e Missão – Revista Missionária de Cultura e Actualidade*, nº234, Jan.-Abril 2017, Ano 70, 91-92).

⁷⁸³ Para uma visão mais completa, ver MARTÍNEZ, Pedro Soares, *Economia Política*, pp.2ss.

⁷⁸⁴ Cf. MESSIAS, Teresa, ‘A carta encíclica *Laudato Si* e a urgência de uma conversão ecológica integral’, p.92.

⁷⁸⁵ Ver FRANCISCO, L.S. capítulo IV (‘Uma ecologia integral’), nn.137-162. O conceito de ‘ecologia integral’, por sua vez, abarca a ecologia humana (L.S. nº38), ambiental, económica e social ((L.S. nº138-142), cultural (L.S. nº143-146) e da vida quotidiana (L.S. nº147-155).

⁷⁸⁶ Cf. *Ibidem*, nº16, 91, 117, 138, 240.

⁷⁸⁷ Cf. *Ibidem*, nº70, 92, 120, 137, 142.

Cuidar da natureza implica também, por isso, o combate à pobreza e a revalorização e promoção dos excluídos. Por outra parte, os pobres e excluídos são muitas vezes as primeiras vítimas dos desregramentos e atentados ambientais, na origem de cheias devastadoras ou secas prolongadas.

Neste domínio, os contributos da TL, enquanto teologia interventiva na sociedade e na política, abrem-nos os olhos para o papel das religiões e da teologia no cuidado da casa comum, neste plano integral e tendo o ser humano como ponto central.

Em face do sistema de produção capitalista neoliberal, que hoje impera, somos desafiados pela TL a procurar outros modelos de desenvolvimento, mais benévolo para a natureza, mais solidários e mais partilhados. Não nos podemos mais resignar à análise e gestão dos efeitos da crise ecológica – atitude própria do assistencialismo que prevalece no modelo capitalista neoliberal -, mas ir às suas causas estruturais. É esta a atitude crítica de fundo à qual a TL nos continua a convidar hoje, também neste domínio.

Se tivermos a coragem de ir às causas, verificamos muitas vezes como o sistema económico hegemónico está na base de uma economia insustentável e assimétrica, que não está ao serviço de todos – numa perspectiva de bem comum e do destino universal dos bens -, mas numa oligarquia dos mais fortes, que domina a tecnologia e a informação em proveito próprio.

A idolatria do capital, no fundo, uma construção mental que aliena o homem, aliado a uma civilização que privilegia o fazer sobre o ser – uma civilização tecnocrática -, marcada pela mentalidade do triunfo e do êxito, do poder e do prestígio, são causa directa da degradação e delapidação da nossa ‘casa comum’.

Pensadores como Gutiérrez deixaram como legado, entre outros, a coragem de pôr em causa determinados modelos de desenvolvimento, muitas vezes entendidos como ‘insubstituíveis’, perante os quais ‘não há alternativas’. Não será possível um modelo económico mais cooperativista e mais solidário? Não será possível um modelo económico menos produtivista e consumista, mais respeitador dos recursos naturais e do ser humano globalmente entendido, em todas as suas dimensões?

As questões da pobreza e da exclusão, tão presentes no pensamento de Gutiérrez e outros teólogos da libertação, talvez nos ajudassem a desenvolver e a viver uma verdadeira ‘eco-responsabilidade’, enquanto capacidade de responder perante os nossos irmãos às prementes questões da sustentabilidade do nosso planeta e da nossa vida em comunidade.

1.3 – A actualidade da Teologia da Libertação perante o fenómeno da globalização

O fenómeno da globalização expressa, *mutatis mutandis*, um processo humano de encadeamento de variadíssimos factores que mundializam a vida humana. Por ele assiste-se à internacionalização da economia, das finanças, da tecnologia, das comunicações e da produção cultural em geral. Particularmente no campo económico e financeiro, a globalização segue o paradigma do neoliberalismo, com um grande protagonismo a ser dado às forças do mercado e à desregulamentação da economia.

Para o neoliberalismo, a liberdade de mercado funciona como um motor de eficiência, de maximização do bem-estar social e de distribuição adequada dos rendimentos, pois, na sua óptica, permite alcançar uma acumulação óptima de capital e premiar os factores de produção de acordo com a produtividade e a escassez de meios. Por isso, deve deixar-se que seja o mercado, por si só, a determinar os preços e a produção, em função da oferta e da procura. Em consequência, todos os elementos exteriores que interferem no seu funcionamento constituem graves distorções.

Por tudo isto, a proposta fundamental do neoliberalismo passa em grande parte pela desregulação da economia, recusando as intervenções do Estado no campo produtivo e quaisquer subsídios aos preços agrícolas, bem como quaisquer restrições à importação/exportação e fixação de salários mínimos. No limite, advoga-se desta forma a desarticulação do Estado de bem-estar social e de todo o vínculo solidário diante do sofrimento dos vencidos do sistema e dos excluídos⁷⁸⁸.

Já o Papa João Paulo II, nomeadamente na encíclica *Centesimus Annus*, sublinhando a importância da promoção da justiça, da fraternidade cristã e a dimensão da solidariedade, deixava entender que, assim como a Igreja criticou os Estados totalitários, não devia deixar de ter a mesma atitude (crítica) em relação ao processo de erosão dos valores sociais que resultava da crença cega nas forças de mercado sem regras nem limites⁷⁸⁹.

Maryann Cusimano Love, num excelente artigo acerca da globalização e da sua relação com a pobreza e com a exclusão, coloca a questão de maneira equidistante, rigorosa, e muito directa: A globalização aumenta a riqueza ou a pobreza? A resposta,

⁷⁸⁸ Neste sentido, ver THAI HOP, Paul N., 'El Mercado es la panacea universal del desarrollo?'. In AA.VV., *Globalización, Neoliberalismo y Resistencia*, pp. 90 e 96.

⁷⁸⁹ Ver JOÃO PAULO II, *C.A. nn.42 e 58*.

conforme veremos, dependerá de quem seja o sujeito, o lugar em que vive, além dos critérios científicos usados para medir a pobreza e a riqueza⁷⁹⁰.

Começando pelos argumentos daqueles que defendem que a globalização aumenta a riqueza e diminui a pobreza, verifica-se que a pobreza absoluta na China e na Índia – os dois países mais populosos do mundo – diminuiu atendendo ao critério do PIB por habitante. Por sua vez, devido ao crescimento económico destes dois países, a desigualdade de rendimentos entre os países também está a diminuir.

Ainda que os principais actores privados da economia global beneficiem desproporcionalmente da situação, afirma-se que, sem prejuízo disso, o incremento do PIB acaba por também influenciar positivamente todos os níveis da sociedade, aumentando também o rendimento dos mais pobres.

Ressalta-se ainda o domínio da intervenção individual no espaço global, com o acesso fácil às novas tecnologias e às potencialidades de uma economia e de uma sociedade aberta, onde se torna mais fácil alcançar os benefícios das suas vantagens comparativas.

Uma vez que a globalização proporciona à generalidade das pessoas os meios para se libertarem da pobreza, por si sós, aqueles que permanecem pobres são culpados dessa situação, pelas suas más opções de vida e pelos seus fracassos pessoais⁷⁹¹. A culpa é assim assacada à própria pessoa do pobre e não ao sistema da globalização.

É costume também apontar-se o exemplo de sucesso da Índia e da Irlanda no contexto da globalização. São dois países que souberam aproveitar as suas vantagens comparativas para incrementarem a sua riqueza no âmbito da economia global⁷⁹². Para os defensores da bondade da globalização, estes países foram resgatados da pobreza graças aos mercados livres da globalização. Por conseguinte, colocar entraves ou quaisquer limites à dinâmica liberal da globalização económica seria sempre um grave erro.

Por fim, é argumentado que os mercados privados, libertos de qualquer tutela do Estado ou de outros organismos supranacionais – vistos como burocráticos e desorientados -, são os mais eficientes à hora de produzir riqueza e, em consequência, os mais aptos e eficientes para reduzir a pobreza.

⁷⁹⁰ Ver CUSIMANO LOVE, Maryann, 'Poner a las personas antes que los beneficios. Globalización y pobreza'. In *Concilium*, nº361, Junho 2015, Ed. Verbo Divino, 377-390.

⁷⁹¹ Álcool, droga, insucesso escolar, falta de empenho no trabalho, prole extraconjugal, etc.

⁷⁹² Entre as vantagens comparativas destes dois países, destaca-se o facto de serem países de língua inglesa, com fuso horário diferenciado em relação às principais economias mundiais, e terem bons sistemas de ensino.

Continuando a seguir a análise de Maryann Cusimano Love, acima citada, vejamos agora os argumentos daqueles que defendem que a globalização não só não resolve como agrava a pobreza e a exclusão.

Segundo um relatório do Banco Mundial, citado pela autora, no ano de 2015 aumentou o número dos que viviam em pobreza profunda. Efectivamente, mais de 2.200 milhões de pessoas viviam com menos de 2 dólares por dia. E na África subsaariana duplicou o número e pessoas que viviam em pobreza extrema (414 milhões) em relação às três décadas anteriores (205 milhões)⁷⁹³.

Para muitos especialistas, por sua vez, os números do crescimento económico da China – proporcionados pelo Governo autoritário chinês – são pouco credíveis. Os dados apresentados pelo Governo chinês desvalorizam a pobreza e sobrevalorizam o crescimento económico.

Outro argumento apresentado neste contexto, é o de que se torna muito problemático definir a pobreza apenas com base no PIB per capita, pois trata-se de um critério bruto. Tomar toda a riqueza produzida num país e dividi-la igualmente por todos os seus habitantes é mascarar a pobreza, pois não se tem em conta as profundas desigualdades de rendimento⁷⁹⁴.

Outra crítica dirigida à globalização, apesar de algo paradoxal, prende-se com o facto da globalização não ter estendido a liberdade de mercado a todos os sectores económicos. Concretamente, a agricultura e os mercados laborais não são livres. Segundo esta linha de argumentação, a globalização exclui os agricultores e os trabalhadores dos benefícios do comércio global, ao contrário do que se passa com os capitalistas e os banqueiros. Assim, muitos países não podem seguir o exemplo da Índia e da Irlanda, porque o sistema global exclui as suas vantagens comparativas (agricultura e trabalho barato).

Se é certo que a globalização permite que as empresas se movam livremente entre os diferentes países em busca de trabalhadores mais baratos, para subcontratá-los, já não permite que os trabalhadores se movam livremente, a nível internacional, para

⁷⁹³ Ver CUSIMANO LOVE, Maryann, ‘Poner a las personas antes que los beneficios. Globalización y pobreza’. In *Concilium*, 381.

⁷⁹⁴ Para contornar os condicionalismos dos dados do PIB, que não têm em conta a questão da distribuição da riqueza, muitos economistas têm procurado critérios alternativos, mais precisos na avaliação da riqueza e da pobreza. É o caso do PPP, que determina quanto custa viver num determinado país e o mínimo que uma pessoa tem que ganhar por dia para sobreviver. É também o caso do IDH, que incorpora os dados sobre a esperança de vida, educação, alfabetização, rendimentos, informação sobre a desigualdade.

encontrarem melhores trabalhos, além de os impedir de se sindicarem para aumentarem os seus salários e defenderem os seus direitos.

Por fim, apresenta-se como um facto que a globalização tem tido influência directa na crescente desigualdade de rendimentos entre as pessoas, inclusivamente nas economias mais desenvolvidas, como é o caso dos EUA⁷⁹⁵. Assim, a ideia de que o crescimento económico proveniente da globalização acaba por beneficiar todos os sectores da sociedade - como uma onda marítima levanta barcos grandes e pequenos -, não se verifica na prática.

Em jeito de síntese, e face ao fenómeno da globalização, nas suas várias dimensões⁷⁹⁶, já Marciano Vidal, em 2007, reclamava para ela uma clara orientação ética. Para este autor, face às duas posturas tradicionais perante a globalização - o ‘optimismo mecanicista’, por um lado, e o ‘catastrofismo pessimista’, por outro -, ambas incorrectas na sua óptica, a globalização deveria ser encarada com o máximo de profundidade, concretamente a partir da responsabilidade humana que se sente interpelada pelos valores morais⁷⁹⁷.

Diz-nos Marciano Vidal, que a dimensão moral, humana e cristã supõe, face ao fenómeno da globalização, uma reorientação dos problemas morais de sempre: a igual dignidade de toda a pessoa humana, a promoção humana e a convivência pacífica; uma nova ênfase às orientações tradicionais, como por exemplo o bem comum universal, a governação política à escala planetária e a responsabilidade universal pelo meio ambiente; um tratamento mais concreto das principais e mais recentes sensibilidades éticas, por via de uma nova ordem mundial na área política e económica e o desenvolvimento humano solidário; e, por fim, a criatividade ao nível de novas categorias éticas que dêem um encaminhamento prático ao *ethos* mundial, de que é exemplo o direito de ingerência humanitária⁷⁹⁸.

Diante dos desafios suscitados pela globalização de matriz neoliberal, a conferência de *Aparecida* convida-nos a desenvolver uma globalização ‘diferente’, marcada pela solidariedade, pela justiça e pelo respeito pelos direitos humanos⁷⁹⁹.

⁷⁹⁵ Ver *Pew Research Center*, Dezembro 2013: «U.S. income inequality, on rise for decades, is now highest since 1928» (Cf. CUSIMANO LOVE, Maryann, ‘Poner a las personas antes que los beneficios. Globalización y pobreza’. In *Concilium*, 385).

⁷⁹⁶ Dimensão económica e financeira; dimensão cultural e de socialização; dimensão política e mediática; dimensão axiológico-jurídica, particularmente no âmbito dos direitos humanos em contexto global.

⁷⁹⁷ Ver VIDAL, Marciano, *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, p. 402.

⁷⁹⁸ Ver *Ibidem*, pp. 405-406.

⁷⁹⁹ Ver CELAM, *Aparecida nn.64-65*.

De facto, o fenómeno da globalização coloca grandes desafios ao pensamento ético cristão. A globalização parece claramente privilegiar o livre trânsito do capital financeiro e das mercadorias, como grande prioridade, preocupando-se pouco com as situações de pobreza e de exclusão económica e social criadas pelo caminho.

Conforme tivemos oportunidade de analisar em capítulos anteriores, quer a DSI quer a TL têm outras prioridades, bem distintas, e poderiam dar contributos inestimáveis ao mundo de hoje, ao nível da formação de uma nova mentalidade global.

A preocupação pelos que são excluídos e vencidos pelo sistema reinante, a protecção da vida e dignidade do ser humano, a solidariedade com os pobres, a recuperação do ideal do bem comum, os direitos dos trabalhadores e o cuidado pela criação, tudo isto faria muita diferença no governo mundial. Colocar o ser humano no centro das preocupações mundiais e implementar uma economia ao serviço da pessoa e não o reverso é uma prioridade que continua, lamentavelmente, a faltar.

1.4 - Os direitos das mulheres

Outra área de persistência da TL no mundo de hoje diz respeito aos direitos das mulheres. A TL, a partir da realidade da América latina, teve sempre uma preocupação particular com os direitos das mulheres, no quadro do ideário de defesa e promoção dos sectores mais desfavorecidos da população.

Conforme vimos, Gutiérrez, nos seus escritos e entrevistas, chama muitas vezes a atenção para a questão da discriminação das mulheres. É certo que não aprofunda especificamente a questão, ao menos nas suas obras de referência, mas nunca deixa de mencionar as mulheres da América Latina como exemplo típico de ‘pobres’, a par dos *campesinos*, dos operários, dos índios e dos mestiços.

Esta atenção dada aos direitos das mulheres, por parte de Gutiérrez, compreende-se num duplo vector. Por um lado, as mulheres da América Latina, e em particular as mulheres autóctones do mundo rural, sofrem uma dupla discriminação: pertencem a uma raça e cultura desprezadas, e, dentro da sua própria comunidade, ocupam um lugar claramente secundário em relação ao homem, por razões de tradição cultural. Por outra parte, o interesse de Gutiérrez pelos direitos das mulheres parte do próprio exemplo de Jesus. De facto, o próprio Jesus Cristo, na sua vida histórica,

demonstrou em variadas ocasiões uma invulgar preocupação em proteger e promover a condição da mulher⁸⁰⁰.

No quadro da promoção e dignificação dos pobres da América Latina, a preocupação de Gutiérrez e outros teólogos da libertação pelos direitos das mulheres, em particular, justifica-se plenamente, além de manter plena actualidade.

Dados estatísticos oficiais recentes (2012), revelavam que, no Peru – terra natal de Gutiérrez -, 76% das pessoas analfabetas são mulheres; que os rendimentos económicos das mulheres são inferiores em 35% aos rendimentos dos homens; e que 87% das vítimas de violência familiar e sexual são mulheres⁸⁰¹.

Num documentário televisivo recente, passado em 2014, no Peru, sobre a desigualdade de género na educação, expunha-se a situação problemática das meninas nas escolas rurais, nomeadamente na região de Ayacucho, situada a mais de 3.800 metros de altitude. Aí se concluíu que é precisamente na etapa escolar que residem muitos dos factores que explicam as referidas estatísticas: condições desiguais por serem meninas, sobrecargas domésticas e laborais, assim como a violência⁸⁰².

Após a escola primária, muitas meninas abandonam o ensino oficial, pois a escola secundária fica a grande distância, com os perigos e despesas inerentes. Dedicam-se então, tipicamente, ao pastoreio de gado bovino e caprino, assim como à tecelagem, segundo as técnicas tradicionais, bem como à venda de artesanato. Em muitos casos permanecem com um domínio muito insuficiente do castelhano, expressando-se apenas na sua língua natal, o *quechua*. No referido documentário, concluíu-se que 30% das meninas peruanas que vivem em localidades rurais não podiam aceder ao ensino secundário.

Das vítimas de violência sexual no Peru – esmagadoramente constituídas por pessoas do sexo feminino -, 77% têm menos de 18 anos. Muitas jovens raparigas engravidam e abandonam a escola por vergonha e para cuidar dos filhos recém-nascidos. No Peru, 12% das adolescentes entre os 15 e os 19 anos estão grávidas, percentagem que sobe para os 19% nos meios rurais.

⁸⁰⁰ A título de exemplo, podemos referir os seguintes casos: Jesus que se deixa tocar pela mulher com o fluxo de sangue, curando-a (*Mc 5, 25-34*); a atenção à condição de desamparo e abandono das viúvas (*Lc 7, 11-17*); a mulher adúltera que é perdoada (*Jo 8, 1-11*); a indissolubilidade do casamento (*Mc 10, 1-12*); o facto de Jesus incluir mulheres no seu grupo alargado de discípulos (*Jo 19, 25*); Jesus fala com uma samaritana (*Jo 4, 1-42*); Maria Madalena e um grupo de mulheres são as primeiras testemunhas da Ressurreição (*Jo 20, 11-18*).

⁸⁰¹ Ver Documentário *La 'Escuela del Silencio' (Perú)*. In www.youtube.com/watch?v=wBG3jUvTMCs (Data de consulta: 22 Setembro 2017).

⁸⁰² Ver *Ibidem*.

As questões culturais também têm uma influência não despreciable. Prevalece a mentalidade que as filhas, por serem mulheres, não necessitam de estudar, sendo muitas vezes dadas em casamento, ainda adolescentes. A grande timidez que a generalidade das meninas revelam na escola também já vem de casa, onde são encorajadas a se exporem o mínimo possível, passando despercebidas. A prioridade dos estudos é dada aos rapazes. Por sua vez, a repartição de tarefas escolares reforçam os estereótipos de género⁸⁰³.

As filhas mais velhas também assumem, tipicamente, o papel dos pais, cuidando dos irmãos mais novos – às vezes uma grande prole -, cozinhando para eles e vestindo-os. Esta sobrecarga de trabalho doméstico – a que se soma o trabalho nos campos de milho e nas plantações de café - tem consequências negativas óbvias no rendimento escolar, estando na origem de inúmeras faltas às aulas e indisponibilidade para o estudo.

Pelo exposto, não espanta que, nas zonas rurais do Peru, a taxa de conclusão oportuna do ensino secundário – *i.e.*, sem atrasos -, por parte das meninas, seja de apenas 43%.

Este retrato social não difere muito noutros países pobres da América Latina e do Caribe, conforme se compulsa noutro documentário televisivo, também realizado no Peru, é certo, mas que também analisa a situação noutros países da região, no ano de 2008. Este documentário - '*Campesinas – Semillas de Cambio*' -, reflecte acerca da desigualdade de género nas comunidades e nas famílias⁸⁰⁴.

Assim, verifica-se que, na Guatemala, a pobreza concentra-se na população indígena e, dentro desta, que as mulheres constituem o sector mais desfavorecido. São muitas as situações em que são dominadas pelos maridos, pois a mulher é impedida de ser proprietária da terra e de usufruir das respectivas rendas em nome próprio. Existe ainda uma tradição de muitos filhos e muito trabalho, que sobrecarrega desproporcionalmente as mulheres. São também conhecidos muitos casos de maus tratos e violência sobre as mulheres.

Para prevenir situações de discriminação e abuso das mulheres, quer na Nicarágua quer na República Dominicana, têm sido fundadas associações para a promoção dos direitos das mulheres, particularmente da mulher rural. Estas associações

⁸⁰³ Por exemplo, as tarefas de limpeza das salas de aula são fundamentalmente da responsabilidade das meninas.

⁸⁰⁴ Ver Documentário *Campesinas – Semillas de Cambio* (Perú). In <https://www.youtube.com/watch?v=WPA2-OGrg6Y> (Data de consulta: 24 Setembro 2017).

são reflexo da cultura das CEB, em relação às quais a TL desempenhou um papel fundamental.

Criando auto-estima, educando contra a cultura do *machismo*, e formando as mulheres para novas competências, tem sido possível abrir o caminho do seu empoderamento nestes países, nomeadamente ao nível do acesso à educação e ao crédito, começando também a aparecer casos de mulheres proprietárias de terras de cultivo - sobretudo de algodão, de cana de açúcar e de *maní* -, emancipadas da tutela marital.

Conforme se vê, no nosso mundo globalizado, a pobreza não só se mantém um problema agudo, como não está distribuída de modo equilibrado. As mulheres e as crianças continuam a sofrer desproporcionalmente a pobreza e a exclusão económica e social.

Segundo os dados avançados por Maryann Cusimano Love, 70% dos mais pobres do mundo são mulheres, crianças e adolescentes do sexo feminino. E a mesma percentagem se aplica ao universo dos jovens que não frequentam a escola: 70% é constituído por jovens do sexo feminino. Também em muitos países continua a ser ilegal que as mulheres sejam proprietárias, tenham uma conta bancária ou possam herdar bens nas mesmas condições que os homens⁸⁰⁵.

Longe de estar ultrapassada, a questão da discriminação da mulher persiste, ainda hoje, inclusivamente no mundo ocidental, conforme o demonstram as mais variadas situações de discriminação das mulheres.

Segundo dados estatísticos apresentados pela Associação de Mulheres Contra a Violência (AMCV), no ano de 2016, as mulheres recebiam em média menos 16% de valor salarial que os homens na União Europeia⁸⁰⁶. E cerca de dois terços das pessoas que auferem o salário mínimo nos EUA são constituídas por mulheres⁸⁰⁷. Isto é revelador de como as tendências de exclusão económica das mulheres mantêm-se, inclusivamente em países desenvolvidos.

Na Europa Ocidental é também premente o problema do tráfico sexual de mulheres vindas da Europa de Leste e doutras partes do mundo. E, em Portugal e

⁸⁰⁵ Ver CUSIMANO LOVE, Maryann, 'Poner a las personas antes que los beneficios. Globalización y pobreza'. In *Concilium*, 385-386.

⁸⁰⁶ Ver Jornal *Público*, Edição Porto, 8 Março 2018, p. 4.

⁸⁰⁷ Ver CUSIMANO LOVE, Maryann, 'Poner a las personas antes que los beneficios. Globalización y pobreza'. In *Concilium*, 385-386.

Espanha, o problema da violência doméstica de que as mulheres são vítimas assume proporções assustadoras⁸⁰⁸.

A página oficial da AMCV, na internet, descreve o que se entende internacionalmente por ‘violência contra as mulheres’, a partir da ‘Declaração da ONU sobre a eliminação da violência contra as mulheres’, de 1993:

“A violência contra as mulheres é toda e qualquer acção de violência baseada no género que resulte ou possa resultar em danos ou sofrimentos físicos, sexuais ou psíquicos, das mulheres, incluindo ameaças de tais acções ou a privação sumária de liberdade, que ocorre na vida pública ou privada”⁸⁰⁹.

Conforme vimos, infelizmente, são inúmeros os exemplos de violência contra as mulheres, desde a violência física, psicológica, sexual – violação, assédio, prostituição forçada e lenocídio, tráfico para exploração sexual, assédio sexual, mutilação genital feminina -, até situações de discriminação política, económica, cultural e religiosa, particularmente em países de maioria muçulmana.

António Guterres, secretário-geral da ONU, em artigo recente, publicado na imprensa escrita nacional, chamava a atenção para a problemática da discriminação das mulheres, que teima em persistir, e que urge combater com todo o empenho e a todos os níveis. Neste artigo, António Guterres equaciona a igualdade de género e o empoderamento das mulheres e das raparigas como o maior desafio em matéria de direitos humanos do mundo actual.⁸¹⁰

Sem prejuízo de reconhecer que há mais raparigas matriculadas nas escolas do que no passado, de haver mais mulheres com cargos remunerados e a exercerem cargos superiores no sector privado, na academia, na política e em organizações internacionais, incluindo a ONU - além de grandes conquistas civilizacionais, como a proibição, em diversos países, de práticas nocivas como a mutilação genital feminina e o casamento

⁸⁰⁸ Conforme dados publicados no diário *El País*, entre 2003 e Nov. 2017, foram assassinadas em Espanha 916 mulheres, em contexto de violência doméstica (ver https://politica.elpais.com/politica/2017/07/24/actualidad/1500887648_549205.html Data de consulta: 27 Março 2018). Em Portugal, a PJ registou 43 homicídios conjugais entre 2010-2015, apenas na região de Lisboa (ver <https://observador.pt/2017/03/17/violencia-domestica-um-terco-das-mulheres-assassinadas-tinha-apresentado-queixa/> Data de consulta: 27 Março 2018).

⁸⁰⁹ Ver ONU, ‘Declaração da ONU sobre a eliminação da violência contra as mulheres’ (1993), in <http://www.amcv.org.pt/pt/amcv-mulheres/violencia> (Data de consulta: 11 Março 2018).

⁸¹⁰ Ver GUTERRES, António, ‘Quero ser claro: isto não é um favor às mulheres. A igualdade de género é uma questão de direitos humanos’. In *Jornal Público*, Edição Porto, 8 Março 2018, p. 7.

infantil -, não deixa, contudo, de reconhecer que ainda há um longo caminho até se alcançar uma verdadeira igualdade entre homens e mulheres.

Efectivamente, conforme nos diz António Guterres, persistem demasiadas situações de abuso, discriminação e exploração de mulheres em situações de particular fragilidade, sejam elas refugiadas de guerra, viúvas ou vítimas do tráfico sexual internacional.

A violência doméstica, nomeadamente sexual, assim como o assédio sexual no local de trabalho constituem também um sério problema. A diferença salarial global entre homens e mulheres é de 23%, chegando aos 40% nas áreas rurais. A representação das mulheres nos parlamentos nacionais é, em média, menos de 25%, e nos conselhos de administração das grandes empresas, este número é ainda mais baixo. De igual modo, as leis de protecção das mulheres são frequentemente ignoradas e as mulheres que recorrem à justiça são postas em causa, denegridas ou demitidas.

Por aqui se vê como, ainda hoje, a questão dos direitos das mulheres – na qual, no contexto teológico, a TL teve um papel pioneiro -, se mantém uma questão de grande actualidade. De facto, não há problema humano grave que não deva merecer a melhor atenção da reflexão teológica. Este é um dos legados de Gustavo Gutiérrez e da TL a toda a Igreja, aqui concretizado no tema dos direitos das mulheres.

2 - ‘Igreja pobre para os pobres’

A principal imagem que a constituição *Lumen Gentium* nos apresenta da Igreja é a da Igreja enquanto ‘Povo de Deus’, uma imagem que tem profundas ramificações bíblicas. Com efeito, os que crêem em Cristo e que ‘nascem de novo’ por via do Baptismo, constituem “linhagem escolhida, sacerdócio régio, nação santa, povo adquirido em propriedade, a fim de proclamardes as maravilhas daquele que vos chamou das trevas para a sua luz admirável” (*1Pe 2, 9*).

Todo o cristão está, pois, chamado à santidade – o que constitui um grande dom, sem dúvida, mas também uma tarefa e uma responsabilidade - e a colocar a sua vida – qual oferta sagrada – ao serviço de Deus e do próximo, naquilo que se subsume na dimensão sacerdotal do crente.

Existe também uma Igreja hierárquica, não distinta do ‘Povo de Deus’, mas formando uma ordem própria entre esse ‘Povo’, em função de um ministério e de um

estilo de vida peculiar, onde se encontram, à cabeça, os bispos - que desempenham o papel de sucessores dos Apóstolos -, os presbíteros e os diáconos.

A Igreja não é, pois, composta só de padres e bispos, como por vezes popularmente se pensa. É sim, antes de mais, uma grande assembleia, convocada por Deus, que engloba o conjunto dos baptizados, cada um com os seus dons e carismas, as suas funções, ministérios e serviços próprios, sejam eles leigos, clérigos ou consagrados.

A Igreja que se pretende pobre e para os pobres diz, pois, respeito a todos. Esta Igreja constitui um desafio para todo o cristão e um desígnio transversal que deve mobilizar toda a estrutura eclesial. Este modelo de Igreja, na história recente, foi afirmado de modo particularmente explícito pelo Papa João XXIII, e, hoje, volta a ser reafirmado, com grande vigor e intensidade, pelo Papa Francisco, conforme já tivemos oportunidade de ver.

Esta é a primeira ‘divisão’ que gostaríamos de superar. Leigos, clérigos e consagrados formam uma só Igreja. A outra ‘divisão’ que gostaríamos de superar diz respeito à dicotomia entre a ‘Igreja carismática’ e a ‘Igreja instituição’, um dualismo acentuado por alguns teólogos da libertação, como é o caso paradigmático de Leonardo Boff, mas que, curiosamente, não encontra muito eco nos escritos de Gutiérrez⁸¹¹.

Empregamos aqui a palavra ‘instituição’ em sentido estritamente jurídico-canónico – enquanto constituição hierárquica da Igreja – e não no sentido idealista utilizado na análise feita no ponto 3.2. do capítulo I, quarta parte.

A dimensão carismática e a dimensão institucional da Igreja sempre coexistiram, sem prejuízo de existir uma natural tensão entre elas. Efectivamente, carisma e instituição constituem um reflexo da natureza sacramental da Igreja. Todo o sacramento tem uma parte espiritual - realidade incorpórea e invisível -, que orienta, inspira e anima os fiéis; e uma parte material – visível e corporal -, pois de outro modo o Espírito não se faria acessível à comunidade humana que habita este mundo terreno. O ser humano precisa de sinais visíveis para aceder às realidades invisíveis.

Assim também com a Igreja. Afirma-se que a Igreja é guiada pela presença indefectível do Espírito Santo, que por sua vez inspira, renova, sugere e orienta, de modo sempre novo e tantas vezes imprevisível, toda a missão evangelizadora. Aqui está em causa a dimensão carismática. Carisma enquanto inspiração e liberdade; graça;

⁸¹¹ No caso de Leonardo Boff, existe uma obra principal sobre esta matéria, para a qual se remete: ‘Igreja: Carisma e Poder’ (1981).

presença de Deus no mundo e nos homens; dom sobrenatural concedido por Deus a um crente para realizar uma missão, um serviço, dentro da Igreja e para a Igreja, para proveito de todos (*1Cor 12,7* e *Ef 4,12*).

Mas o juízo acerca da autenticidade dos carismas pertence à autoridade da Igreja⁸¹². Deste modo, verifica-se que, a par duma Igreja carismática, existe também uma Igreja organizacional e institucional, com uma estrutura própria e uma hierarquia de comando, que necessita de recursos humanos, culturais e económicos para prosseguir a sua missão neste mundo. É o âmbito das associações públicas de fiéis, da Santa Sé e dos seus dicastérios, dos tribunais da Sé Apostólica, das dioceses e paróquias, dos institutos de vida consagrada e as sociedades de vida apostólica, das universidades e os colégios, das conferências vicentinas e os institutos de solidariedade social, dos hospitais, das misericórdias, dos meios de comunicação social, entre tantos outros. Todos eles com os seus estatutos próprios e fontes de financiamento. Este é o rosto da Igreja institucional. Como se vê, é uma dimensão incontornável na vida da Igreja.

Entre as dimensões carismática e institucional há, por vezes, focos de tensão, como acima se disse. O caso mais paradigmático é quando surgem novas ordens e congregações no seio da Igreja, com os seus carismas próprios, ou quando se descobrem realidades inéditas e desconhecidas numa certa época histórica⁸¹³, ou, ainda, quando irrompem novas formas de fazer teologia, como é o caso paradigmático da TL.

Existe, por vezes, a tentação do institucionalismo imobilista, em que a Igreja é vista como uma peça de antiguidade inerte, que tem de ser transposta, exactamente como está, de geração em geração. Outra tentação, em sentido oposto, é a espiritualista-sectária, que redundava numa Igreja de cátaros e iluminados, que prescindem das instituições e, em última análise, de uma vivência comunitária da fé⁸¹⁴.

Ora, o equilíbrio e a harmonia pretendida passam pela fidelidade ao Espírito e aos seus carismas, mas através da necessária mediação das instituições, pois é o elemento institucional que acolhe, no tempo e no espaço da história, o dom da salvação. É a instituição que enquadra e concretiza o carisma no mundo.

⁸¹² Ver VATICANO II, *LG n°12*.

⁸¹³ O caso da descoberta de novos povos e civilizações no Novo Mundo, por exemplo, teve por consequência algumas tensões e desencontros entre missionários, como Bartolomé de Las Casas ou António Montesinos, e as autoridades eclesásticas da Metrópole.

⁸¹⁴ Será o caso paradigmático do gnosticismo, nas suas diversas manifestações históricas.

É esta Igreja, entendida globalmente – e não uma Igreja excessivamente espiritualizada, logo distante; ou, no outro extremo, uma Igreja excessivamente institucionalizada, logo mundana -, que se pretende ‘pobre e ao serviço dos pobres’.

Nos três pontos que se seguem, propomos uma breve abordagem sobre este tema: primeiro, no quadro do pontificado do Papa Francisco; depois, a partir de uma inspiradora instrução pastoral da Conferência Episcopal Espanhola, de 2015; e, por fim, desafiando a Igreja para um novo ‘Pacto das Catacumbas’. Estes três pontos serão analisados à luz dos contributos específicos da teologia de Gutiérrez neste campo.

2.1 - Uma ‘Igreja pobre ao serviço dos pobres’ no pontificado do Papa Francisco

A síntese que ora se propõe, nesta sede, pressupõe tudo o que foi exposto ao longo deste trabalho, particularmente quanto foi dito a propósito da análise da exortação apostólica *Evangelii Gaudium*⁸¹⁵.

Na senda do Papa João XXIII, diz-nos a constituição *Lumen Gentium*, no seu nº8, que “a Igreja abraça com amor a todos os que sofrem sob o peso da debilidade humana; mais ainda, descobre nos pobres e nos que sofrem a imagem do seu Fundador pobre e sofredor, preocupa-se em aliviar a sua miséria e procura servir a Cristo neles”. Outros documentos conciliares e papais também vão neste sentido, como por exemplo: o decreto *Ad Gentes* nº5; a constituição *Gaudium et Spes* nº1.21.69.88; ou, ainda, a encíclica *Ecclesiam Suam* nº30.

O Papa Francisco tem sido um acérrimo implementador deste espírito, bem expresso nas suas viagens apostólicas a países e regiões marcados pela pobreza, pela guerra e pelo abandono, que estão longe dos holofotes dos grandes *mass media* mundiais⁸¹⁶.

⁸¹⁵ Ver Capítulo I, Terceira Parte, ponto 1.4.

⁸¹⁶ Para perceber melhor esta realidade, basta ter presente os países visitados pelo Papa Francisco, sem prejuízo de ter visitado grandes países católicos como o Brasil, as Filipinas ou os EUA, também eles atravessados por inúmeros e graves problemas sociais e políticos, e de uma viagem à Suécia (nos 500 anos da Reforma Protestante). Para além das viagens dentro de Itália, muitas vezes a bairros miseráveis, e onde se assinala a sua primeira viagem apostólica, à ilha de Lampedusa, onde chamou a atenção para a questão candente da imigração e dos refugiados, podemos destacar os seguintes países: Albânia, Sri Lanka, Bolívia, Equador, Paraguai, Cuba, Quênia, Uganda, República Centro Africana, os Territórios Palestinos (em visita conjunta a Israel), o Myanmar e o Bangladesh. A escolha destes locais fala por si.

O próprio nome ‘Francisco’ – inédito na história do papado -, evoca São Francisco de Assis, o amante da pobreza e do desprendimento, que cuidou da criação e dos seres vivos em geral, que, com a sua simplicidade e humildade, renovou a Igreja e continua a marcá-la.

Estamos a viver, presentemente, um tempo no qual o Santo Padre já assumiu, expressamente, que deseja “uma Igreja pobre para os pobres”⁸¹⁷. Em termos programáticos, a ligação da Igreja do século XXI com os pobres está, pois, bem estabelecida. Mas hoje, mais que nunca, devido à hegemonia do paradigma neoliberal, a diversos níveis, e ao espírito tecnocrático reinante, a Igreja não só precisa de redescobrir a referida ligação programática aos pobres, como é chamada a promovê-la activamente no terreno.

Numa reafirmação do empenhamento da Igreja pela causa dos pobres, o Papa Francisco publicou, em 20 de Novembro de 2016, a carta apostólica *Misericordia et misera*, no termo do Jubileu Extraordinário da Misericórdia, pela qual instituiu o ‘Dia Mundial dos Pobres’. Este dia passou doravante a ser celebrado no XXXIII Domingo do Tempo Comum, o Domingo imediatamente anterior à Solenidade de Cristo Rei, que, sendo Rei do Universo, se identificou com os mais pequenos e humildes.

Neste documento, o Santo Padre retoma alguns temas muito caros à TL e a Gutiérrez em particular. Desde logo, no termo do Ano Santo da Misericórdia celebrou-se o ‘Jubileu das pessoas excluídas socialmente’⁸¹⁸.

Falando da alegria e do alcance transformador da misericórdia, Francisco recorda a todos o carácter social da misericórdia⁸¹⁹. Neste âmbito, alerta ainda contra os riscos do individualismo e da indiferença, desafiando os fiéis ao compromisso concreto de quem quer testemunhar a presença do Reino de Deus. Ademais, lança o desafio da vigilância e da solidariedade perante as situações de desemprego, dos salários de miséria, da discriminação em função da fé, da raça e da posição social, da violência – particularmente a exercida sobre os mais jovens -, os sem tecto e os sem terra.

Entre os novos pobres, o Papa Francisco também tem prestado uma particular atenção ao drama dos refugiados e dos imigrantes, que ele vê essencialmente como vítimas das distorções do sistema globalista mundial, mais preocupado com as riquezas

⁸¹⁷ Cf. FRANCISCO, *E.G.*, nº198. Ver também, a título de exemplo, o texto da primeira audiência do Papa Francisco dada aos meios de comunicação social, em Roma, no dia 16 de Março de 2013: “Ah! Como eu desejaria uma Igreja pobre para os pobres” (Cf. PLANELLAS BARNOSEL, Joan, ‘A Igreja dos Pobres. Do Vaticano II ao Papa Francisco’. In *Communio*, Ano XXXII – 2015, nº2, Abril – Junho, 183).

⁸¹⁸ Ver FRANCISCO, *Mis. Misera* nº21.

⁸¹⁹ Ver *Ibidem*, nº19.

materiais do mundo que com as pessoas que o habitam. Aliás, a sua primeira viagem fora de Roma foi precisamente à ilha de Lampedusa, para lembrar ao mundo o drama dos refugiados de guerra e dos migrantes económicos, uma questão de grande complexidade e melindre político na Europa, que não tem soluções fáceis. Mas, numa perspectiva cristã, a vida e a dignidade da pessoa humana terá que ser sempre a primeira prioridade.

Entre os pobres que a Igreja também é chamada a acolher e acompanhar estão naturalmente os membros das minorias culturais, religiosas, raciais e as mulheres que, em muitas culturas, permanecem numa situação de menosprezo social e com um estatuto de menoridade política.

Sendo certo que a TL tinha sobretudo um discurso muito enformado pelo conceito de classes sociais, também é certo que sempre se bateu pelos direitos dos índios da América latina, das suas tradições, da sua cultura e religiosidade próprias, bem como pelos direitos das mulheres, dos negros e mestiços, tradicionalmente os elos mais fracos na sociedade latino-americana.

Este discurso da TL, que encontra tanto acolhimento em Gutiérrez, conforme tivemos ocasião de ver noutras partes deste trabalho, já estava presente na DSI, nomeadamente na encíclica social de João XXIII, *Pacem in Terris*, a propósito do dever de protecção das minorias étnicas⁸²⁰, assim como em Paulo VI que, na encíclica *Populorum Progressio*, faz questão de sublinhar que o desenvolvimento humano integral não pode ficar restrito à maioria, mas que deverá incluir as minorias sociais também⁸²¹.

Esta preocupação pelas minorias está muito presente no Papa Francisco, no que constitui mais uma notável interacção entre a TL e o pontificado de Francisco. A título de exemplo, o Santo Padre refere-se expressamente aos direitos legítimos das mulheres na encíclica *Evangelii Gaudium*⁸²²; e, na sua viagem ao Myanmar e ao Bangladesh, foi incansável na defesa dos direitos da minoria muçulmana dos rohingyas⁸²³.

⁸²⁰ Ver JOÃO XXIII, *P.T.* n.º96. Mas a mesma encíclica também chama a atenção para o perigo da afirmação radical das minorias que buscam reconhecimento no fundamentalismo militante, no extremismo terrorista e no seccionismo nacional (*P.T.* n.º97).

⁸²¹ Ver PAULO VI, *P.P.* n.º 76.87.

⁸²² Ver FRANCISCO, *E.G.* n.º 103-104.

⁸²³ Ver *Idem*, ‘Visita apostólica a Myanmar’, in https://brasil.elpais.com/brasil/2017/11/28/internacional/1511859078_158556.html (Data de consulta: 2 Março 2018)

Conforme observa Joan Planellas Barnosel, o conceito teológico da ‘Igreja dos pobres’, de um modo geral, teve um acolhimento muito limitado no mundo ocidental⁸²⁴. Efectivamente, há alguns anos este conceito foi encarado com suspeição, por causa da sua aparente aproximação ao marxismo, por via da TL. Por outro lado, foi um conceito muitas vezes encarado como crítico da Igreja do primeiro mundo, pelo seu aburguesamento e instalação dentro da sociedade, o que teve por consequência que o conceito de ‘Igreja dos pobres’ ficasse reduzido, na prática, a uma dimensão assistencial e solidária.

No entanto, a ‘Igreja dos pobres’ fundamenta-se no núcleo do Evangelho e da ética das Bem-aventuranças. De facto, a opção teológica pelos pobres e pela pobreza evangélica resulta da *sequela Christi* que a Igreja é desafiada a viver ao longo da sua caminhada na história, que não pode nem deve ser confundida como mera opção assistencial. E, uma vez mais, também nesta área, o contributo da teologia de Gutiérrez foi inestimável para a Igreja, permanecendo bem vivo no pontificado do Papa Francisco.

A concluir, e sem prejuízo dos pontos de intersecção entre a TL e o magistério do Papa Francisco, há uma distinção fundamental a fazer: historicamente, a TL caiu na tentação de propor um sistema alternativo ao sistema capitalista, não escondendo a sua opção pelo modelo social e económico de inspiração socialista.

Ora, o Papa Francisco, criticando vigorosamente os excessos do capitalismo de matriz liberal, nunca propôs um sistema alternativo. Neste aspecto, segue as melhores práticas da DSI, não se vinculando a propostas concretas de carácter técnico-político, matéria para a qual a Igreja é incompetente.

Deste modo, o Papa Francisco não propõe especificamente um sistema novo, desta e daquela maneira, com estes e aqueles mecanismos e critérios, antes, chama à conversão de coração. Aí é que tudo muda verdadeiramente e de raiz. Dito de outro modo, os sistemas são importantes, mas nunca suficientes.

2.2 – A Instrução Pastoral ‘Igreja servidora dos pobres’, da Conferência Episcopal Espanhola (2015)

⁸²⁴ Ver PLANELLAS BARNOSEL, Joan, ‘A Igreja dos Pobres. Do Vaticano II ao Papa Francisco’. In *Communio*, 181-182.

A instrução pastoral ‘Igreja, servidora dos pobres’, da Conferência Episcopal Espanhola (CEE), publicada no dia 24 de Abril de 2015, é um documento de enorme interesse nesta sede⁸²⁵.

A TL destacou-se, de modo pioneiro, por não se conformar, nem com a abordagem teórica nem tão-pouco com a prática tradicional da Igreja em relação ao problema da pobreza e dos pobres: à abordagem teórica, dada essencialmente pela via da DSI, sempre a considerou, de um modo geral, como sendo insuficiente, generalista e pouco eficaz; quanto à abordagem prática, sempre lamentou o seu carácter eminentemente assistencialista e paternalista.

Qual foi a alternativa apresentada pela TL – com Gutiérrez à cabeça - em relação a esta problemática? Desafiar a Igreja a ter a coragem de ir às causas profundas e estruturais da pobreza, com todas as consequências daí advenientes, mesmo que isso implicasse pôr em causa o sistema político, económico e social vigente.

Ora, o preâmbulo deste documento da CEE, de 2015, dificilmente poderia seguir mais de perto esta linha de pensamento, quando afirma expressamente que: “(...) o nosso objectivo há-de ser «vencer as causas estruturais das desigualdades e da pobreza», como pede o Papa Francisco”⁸²⁶.

Na primeira parte do documento em apreço, os bispos espanhóis ocupam-se expressamente da temática dos ‘novos pobres’ e das ‘novas pobreza’. Neste âmbito, a família, a infância, os idosos, as mulheres e os imigrantes são objecto duma atenção especial. No quadro desta temática, a CEE debruça-se ainda sobre a corrupção e o empobrecimento espiritual.

A família, que se encontra profundamente afectada por uma crise cultural, vê-se hoje também imersa em sérias dificuldades económicas, agravadas pela carência de políticas públicas claras e decididas de apoio à família. Sublinham-se os casos em que as famílias têm que cuidar de alguma pessoa com grave incapacidade ou, então, os casos de desemprego, quer o desemprego dos jovens – sem trabalho, sem possibilidades de independência, sem recursos para formarem uma família e muitos deles obrigados a

⁸²⁵ Para o texto completo, ver *Instrucción Pastoral: Iglesia, servidora de los pobres*, de la CEE, reunida en Asamblea Plenaria, el 24 abril 2015, en Ávila.

In <http://www.conferenciaepiscopal.es/instruccion-pastoral-iglesia-servidora-los-pobres/> (Data de consulta: 30 Janeiro 2018).

⁸²⁶ Cf. CEE, ‘Instrucción Pastoral: Iglesia, servidora de los pobres’. In *Communio*, Ano XXXII – 2015, N°2 – Abril-Junho, 220. O pedido do Papa Francisco que aqui se refere foi feito no seu discurso na Sessão Plenária do Conselho Pontifício *Justitia et Pax*, em 2014.

emigrar -, quer o desemprego que afecta as pessoas de meia-idade, que encontram imensas dificuldades em reentrar no mercado de trabalho.

Alerta-se ainda para casos de situações da infância que passam pela pobreza, padecendo privações básicas, além da carência dum ambiente familiar e social estável, que potencie a sua formação e desenvolvimento plenos.

Em relação aos idosos, que em épocas de bem-estar são muitas vezes esquecidos pelas famílias, agora encontram-se muitas vezes sobrecarregados, contribuindo para o sustento dos filhos com as suas magras pensões e tendo que cuidar dos netos.

As mulheres, por seu lado, também se vêem particularmente afectadas pela penúria económica, recebendo salários tendencialmente mais baixos que os homens. Além disso, são as vítimas principais do tráfico de pessoas para fins de exploração sexual – particularmente as estrangeiras que se encontram na Europa Ocidental -, e do flagelo da violência doméstica, muito visível em Espanha e Portugal, conforme vimos.

Os imigrantes, de modo particular os estrangeiros indocumentados, são encarados como os pobres entre os pobres, sofrendo mais que ninguém a crise que não provocaram. A CEE exorta a que as autoridades públicas sejam generosas no seu acolhimento e na provisão de serviços sociais básicos.

A corrupção é fortemente denunciada como um mal moral que debilita injustamente toda a sociedade e as suas instituições, com prejuízo maior para os mais marginalizados. Neste âmbito, a corrupção política, a cobiça financeira e a avareza pessoal são fortemente denunciadas como condutas eticamente reprováveis.

A primeira parte do documento termina com uma referência ao empobrecimento espiritual e às suas consequências nefastas:

“(…) acima da pobreza material, há outra menos visível, porém mais profunda, que afecta muitos no nosso tempo e acarreta sérias consequências pessoais e sociais. A indiferença religiosa, o esquecimento de Deus, a ligeireza com que se questiona a sua existência, a despreocupação pelas questões fundamentais sobre a origem e o destino transcendente do ser humano, não deixam de ter influência na vontade pessoal e no comportamento moral e social do indivíduo. Afirmava Paulo VI, citando Henri de Lubac: «O homem pode organizar a terra sem Deus, mas sem Deus só a pode organizar contra o homem»”⁸²⁷.

⁸²⁷ Cf. CEE, ‘Instrucción Pastoral: Iglesia, servidora de los pobres’. In *Communio*, 222.

Conhecer verdadeiramente a Jesus Cristo dá clareza e firmeza às nossas avaliações éticas e permite reconhecê-lo desde logo nos mais pobres e desfavorecidos, esquecidos nas ‘periferias existenciais’ que nos fala o Papa Francisco.

A segunda parte da instrução está totalmente dedicada à análise dos factores que explicam esta situação social, gravitando em torno de cinco temas interdependentes: a negação da primazia do ser humano; a cultura do imediato e da técnica; um modelo centrado na economia; a idolatria da lógica mercantil; e o destino universal dos bens.

No âmbito do primeiro tema – negação da primazia do ser humano –, constata-se e lamenta-se a existência de uma ordem económica estabelecida exclusivamente na ânsia desenfreada do lucro, que vê o ser humano como mero agente de consumo de bens materiais, sem ter em consideração a pessoa no seu todo, em toda a sua profundidade e dignidade. Segundo os bispos espanhóis, as leis inexoráveis do máximo benefício e rentabilização, que moldam a economia actual, deveriam dar lugar a uma economia ao serviço da pessoa humana, com uma ética humanista fundada no bem comum.

Denuncia-se depois a lógica da cultura do imediato, que surge associada ao hedonismo, que busca uma satisfação individual no aqui e agora, sem espaço para o compromisso solidário com os outros e com projectos que envolvam algum grau de renúncia. Do mesmo modo, alerta-se contra a divinização do desenvolvimento técnico, muitas vezes visto como uma panaceia. Os limites do mercado, que não acode aos vencidos do sistema, são demonstrativos dos limites de uma mentalidade que privilegia a técnica em detrimento da consciência ética.

Numa perspectiva humanista cristã, um modelo que se centre apenas na economia será sempre um modelo nocivo. A pura lógica do mercado livre, por si só, sacrifica a luta contra a pobreza, o ideal da justiça social e da solidariedade ao crescimento económico, como a experiência histórica o tem demonstrado. Urge recuperar um rosto humano à economia internacional, que privilegie o bem comum e não os interesses individuais e egoístas. E, neste aspecto, o princípio da DSI do destino universal dos bens - baseado na Sagrada Escritura, segundo a qual a terra é criação de Deus, que deseja que todos os seus filhos disfrutem dela por igual – assume uma enorme actualidade⁸²⁸.

⁸²⁸ Contra a idolatria da lógica mercantil, podemos encontrar contributos preciosos em *C.V. nn.34 e 36* e em *E.G. nn.56-57*. Acerca da presença do princípio do destino universal dos bens na Sagrada Escritura, ver, entre outros: *Lv 25,8-13.23-28; Js 22,19; Os 9,3; Ez 36,5; Lc 4, 18-19*.

O documento da CEE termina como uma série de propostas de esperança a partir da fé que, uma vez mais, aproximam esta instrução pastoral de tantas intuições importantes da TL. A partir de *Mc 1,15*, verifica-se que o grande apelo de Jesus diz respeito à conversão, à mudança de coração, o que implica uma conformação com os gestos de solidariedade de Jesus, em particular com os pobres e ostracizados. A partir daqui, cada crente e cada comunidade é convidado a ser instrumento de Deus no mundo para a libertação e promoção dos pobres.

Como afirmam os bispos espanhóis: “Isto obriga-nos a mudar, a sair para as periferias para acompanhar os excluídos, a desenvolver iniciativas inovadoras que manifestem que é possível organizar a actividade económica de acordo com modelos alternativos aos modelos egoístas e individualistas”⁸²⁹.

Apoiando-se na força transformadora do Evangelho, uma ideia já presente na encíclica *Deus Caritas Est* n^o25, e transversal a toda a TL, os bispos concluem que o compromisso social por parte da Igreja nunca deverá ser entendido como algo secundário ou opcional, mas como uma atitude e acção constitutivas da própria Igreja, pertencentes à sua própria natureza e missão.

2.3 – Um novo ‘Pacto das Catacumbas’

Em 16 de Novembro de 1965, nos derradeiros dias do Concílio Vaticano II, cerca de 40 Padres conciliares⁸³⁰, entre eles muitos bispos da América Latina - nomeadamente o Bispo de Recife, D. Hélder Câmara, e o Bispo auxiliar de Córdoba (Argentina), D. Enrique Angelelli -, assinaram um documento com 13 propostas, de grande interesse para o tema em apreço, conhecido por ‘Pacto das Catacumbas’.

Este Pacto sempre esteve envolvido num certo secretismo, sendo, em geral, muito pouco conhecido. O próprio local onde foi assinado e que lhe deu o nome denuncia por si só esse carácter críptico, e, até, subversivo: a Catacumba de Domitila,

⁸²⁹ Cf. CEE, ‘Instrucción Pastoral: Iglesia, servidora de los pobres’. In *Communio*, 227.

⁸³⁰ O número de signatários do ‘Pacto das Catacumbas’ varia consoante as fontes. Efectivamente, no sítio oficial da Rede Eclética Latino-Americana de Missiólogos fala-se em 40 Padres conciliares (www.missiologia.org.br Data de consulta: 14 Set. 2017). Contudo, num livro recente coordenado por Xavier Pikaza e José Antunes da Silva – ‘Pacto das Catacumbas – A missão dos pobres na Igreja’ – fala-se expressamente em 39 signatários. E Stephen Bevans, um estudioso destas matérias e que contribui para a referida obra, fala em 42 signatários (Ver PIKAZA, Xavier; ANTUNES DA SILVA, José (Coord.), *O Pacto das Catacumbas – A missão dos pobres na Igreja*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2ª Ed., 2015, p. 11 e p. 141).

em Roma, célebre pelo seu fresco de Jesus ‘Bom Pastor’. As catacumbas evocam os anos de perseguição duma Igreja que vivia na clandestinidade, encarada pelo Império como uma grave ameaça à ordem social e à ‘*pax romana*’.

O referido Pacto - assinado após uma Eucaristia celebrada na referida Catacumba de Domitila -, convida os ‘Irmãos no Episcopado’ a assumirem uma vida de despojamento e a propugnarem por uma Igreja ‘serva e pobre’, no seguimento do apelo do Papa João XXIII. Por ele, os signatários comprometem-se a viver o espírito de pobreza evangélica, adoptando um estilo de vida simples, rejeitando, tanto quanto possível, todos os símbolos, títulos e privilégios de poder.

Por esse Pacto, os bispos signatários são também desafiados a colocarem os pobres no centro da sua missão pastoral, com vista a se alcançar uma nova ordem social, mais justa e solidária. Comprometem-se, por fim, com a colegialidade e com a co-responsabilidade da Igreja como Povo de Deus, além de lutarem pela abertura da Igreja ao mundo e pelo acolhimento fraterno⁸³¹.

Este Pacto, que não pode ter deixado de influenciar a nascente TL e o rumo pastoral e eclesial traçado em *Medellín* para a América Latina, quer em atenção ao seu conteúdo quer em atenção aos seus signatários, é, contudo, pouco conhecido, conforme acima se observou, mesmo nos meandros da TL, ao ponto de nunca termos encontrado nos escritos de Gustavo Gutiérrez – pelo menos nas suas obras principais – qualquer referência a esse documento, o que não deixa de ser um facto notável.

O Pacto das Catacumbas reflecte influências claras de Yves Congar, teólogo dominicano, que participou activamente nos trabalhos do Concílio Vaticano II como perito. Uma obra sua, em particular, escrita dois anos antes, em 1963, salta à vista: ‘Igreja serva e pobre’⁸³². Esta obra desdobra-se em dois temas principais: a análise da hierarquia eclesial como serviço e a correspondente concepção cristã da autoridade; e um breve excuroso sobre a história dos títulos e das honras na Igreja, onde se sublinha a invasão do ‘juridismo’ na estrutura eclesial e o ‘ar senhorial’ que a Igreja foi inadvertidamente tomando⁸³³.

Esta obra parte duma perplexidade, que o autor expõe do seguinte modo:

⁸³¹ Para o texto completo do ‘Pacto das Catacumbas’, ver PIKASA, Xavier; ANTUNES DA SILVA, José (Coord.), *O Pacto das Catacumbas – A missão dos pobres na Igreja*, pp. 8-11.

⁸³² Este livro foi dedicado ao Cardeal Lercaro, Arcebispo de Bolonha, que ficou para a história como o ‘Advogado da Igreja dos Pobres’.

⁸³³ Ver CONGAR, Yves, *Igreja serva e pobre*. Lisboa: Editorial Logos, 1964, pp. 13s e 119s.

“Existe um facto: quando toda a mística da Igreja afirma o amor dos pobres e mesmo da pobreza; quando a Igreja é realmente pobre em quase toda a parte, até mesmo por vezes indigente, ela aparece rica e, para dizer tudo, senhorial ou pretendendo sê-lo. Assim, prejudica-se a si mesma, prejudica a causa que foi feita para servir e que na verdade deseja servir. Donde vêm estas lastimáveis aparências?”⁸³⁴.

De facto, ainda hoje se verifica esta percepção. Sendo a Igreja, em geral, e junto da maioria das comunidades, pobre de meios e recursos, e sinceramente devotada à acção pastoral e social a favor dos mais pobres e marginalizados, muitas vezes aparece aos olhos do grande público com uma imagem de grandeza e poder temporal, que acaba por corroer a sua credibilidade e a eficácia do seu testemunho evangélico. É a esta questão que Yves Congar procura dar resposta.

Na sua análise da hierarquia como serviço, Congar diz-nos que, no tempo da Igreja dos mártires⁸³⁵, havia uma afirmação muito forte da autoridade. A submissão ao bispo era sinónimo da submissão à vontade de Deus⁸³⁶.

A autoridade eclesiástica, por outra parte, tinha um elo de ligação muito profundo com a comunidade de fiéis, com os leigos a desempenharem uma parte activa em toda a vida da Igreja e o bispo a falar em nome de todos. O bispo, por seu lado, exercia uma autoridade carismática e espiritual. Os bispos eram os sucessores dos Apóstolos e os primeiros carismáticos dentro da comunidade, superiormente dotados dos dons do Espírito Santo.

No tempo do catolicismo monástico⁸³⁷, há uma mudança de paradigma notável: a Igreja deixa de ser perseguida, com o advento da paz de Constantino. A partir daqui e particularmente com a cristianização oficial do Império, com o imperador Teodósio, o clero recebe importantes privilégios e honras, nomeadamente importantes imunidades perante a jurisdição civil⁸³⁸.

⁸³⁴ Cf. *Ibidem*, p. 9.

⁸³⁵ Dos Apóstolos até à paz de Constantino.

⁸³⁶ Stº Inácio de Antioquia e S. Cipriano de Cartago, nos seus textos, exprimem esta conceptualização. Ver, por exemplo, as cartas de Stº Inácio aos Tralianos e aos Magnesianos.

⁸³⁷ Que vai da paz de Constantino até meados do séc. XI, com a Reforma Gregoriana (Gregório VII).

⁸³⁸ Os bispos tornam-se membros da ordem dos ‘Ilustres’ e são equiparados aos senadores do Império, sendo revestidos de autoridade pública, mesmo no domínio secular. O *pallium*, a *stola* e as sandálias pontificais, até então insígnias dos grandes funcionários imperiais, são absorvidos pela Igreja. A liturgia, até então sóbria e funcional, começa a desdobrar-se num elaborado cerimonial decalcado da Corte imperial, com procissões, vestes sumptuosas, alfaia litúrgica de ouro, o desenrolar faustoso das celebrações litúrgicas, entre outras influências.

É neste contexto que surge o movimento monástico, como reacção a uma Igreja crescentemente mundanizada, rica e poderosa. No monaquismo podia continuar a existir uma autoridade de tipo carismático ou espiritual. Mas seria errado opor este tipo de autoridade e aquela que exerceram os bispos. Aliás, houve uma inter-relação considerável, se atendermos aos inúmeros ‘bispos-monges’ que houve nesta época⁸³⁹. Religioso ou não, o Bispo é um homem espiritual, um homem de Deus, ao mesmo tempo que mantinha uma referência muito forte em relação à comunidade cristã.

A autoridade sacerdotal ganha novos contornos com o advento da Reforma Gregoriana no séc. XI⁸⁴⁰. O movimento da ‘*Libertas Ecclesiae*’ teve por fim libertar a Igreja da tutela do poder secular, saindo da situação de indivisão, ou confusão, em a que a *Ecclesia* se encontrava com a sociedade política. Este movimento reformador, de purificação, reivindicou para a Igreja um estatuto autónomo de sociedade espiritual, distinto da sociedade política. Mas, infelizmente, foi por esta mesma porta que, segundo Congar, entrou o ‘juridismo’ na Igreja⁸⁴¹.

O aspecto de ‘juridismo’ encontra-se na consideração exagerada que se apegava à validade formal da autoridade, ao seu título legalmente possuído, em detrimento dum entendimento de autoridade e legitimidade fundamentalmente espiritual, que parte da necessidade de uma intervenção actual e graciosa de Deus, na qual o homem implora a intervenção divina.

O ‘juridismo’ introduz uma eclesiologia estranha à antropologia espiritual, tão presente nos Padres e na liturgia. A partir daqui, a palavra ‘*Ecclesia*’ passa a designar menos a comunidade dos baptizados, para designar sobretudo o sistema, a estrutura, o clero e a hierarquia.

A ‘eclesiologia das escolas’, como lhe chama Congar, a partir do princípio do século XIV, mas sobretudo a partir de finais do séc. XVI, não era outra coisa senão a versão apologética dum tratado de direito público eclesiástico, que só falava de direitos e deveres⁸⁴².

Com o ‘juridismo’, a autoridade passa a correr o risco de ser posta em primeiro lugar, por si mesma, fundando uma concepção jurídico-sociológica e não espiritual cristã. A partir do séc. XI, a autoridade, e em particular a autoridade suprema do Papa,

⁸³⁹ São os casos de S. Basílio, S. João Crisóstomo, Stº Agostinho, S. Martinho e S. Frutuoso de Braga, Stº Isidoro de Sevilha e S. Gregório Magno, entre outros.

⁸⁴⁰ A reforma foi iniciada com Leão IX (1049-1054), mas foi Gregório VII (1073-1081) que a implementou com grande vigor.

⁸⁴¹ Ver CONGAR, Yves, *Igreja serve e pobre*, pp. 68-73.

⁸⁴² Ver CONGAR, Yves, *Igreja serve e pobre*, pp. 121-129.

irá tomar muitos elementos do vocabulário das insígnias, do estilo e da ideologia da Corte imperial⁸⁴³. Como afirma Congar, o ‘juridismo’ permitiu o desenvolvimento de uma concepção do padre como *regente* da sua paróquia; dos bispos e do Papa como *juízes*; do Papa como *soberano*; e da Igreja como *rainha* a respeito dos homens⁸⁴⁴.

As reacções não se fizeram esperar e, ao longo dos séculos XII-XIV sucederam-se os movimentos espirituais de purificação da Igreja e de recuperação do ideal da pobreza evangélica. Sem prejuízo da irrupção de movimentos heréticos - de que são exemplo os cátaros, os albigenses e os valdenses -, este período destacou-se pela fundação das ordens mendicantes. Como nos diz Congar, partindo dum testemunho de São Bernardo de Claraval: “Todos estes movimentos vinham dizer: menos pompa e mais Evangelho. Vós sois a Igreja de Constantino e não a dos Apóstolos”⁸⁴⁵.

Em São Tomás de Aquino, a imagem da Igreja como ‘*congregatio fidelium*’ está muito presente, apresentando-se a autoridade legítima dentro da Igreja como estando ligada aos dons espirituais e à conquista da perfeição cristã na caridade, longe portanto duma concepção meramente jurídico-formal. O ‘direito de consciência’, que se desenvolve neste período, constitui também uma reacção digna de registo face ao problema do ‘juridismo’⁸⁴⁶.

Com a Reforma Luterana, então, a autoridade da Igreja católica é directamente posta em questão, não só nas suas formas históricas, mas no seu próprio princípio. A resposta da Igreja foi em dois sentidos: por um lado, afirmou a autoridade e centralizou-a; por outro, procedeu à revisão da concepção e da prática da mesma autoridade no plano moral e pastoral. Neste sentido, Trento preocupou-se muito com a formação do clero, de modo a que fosse mais zeloso no exercício dos seus deveres apostólicos e pastorais, mais piedoso e mais instruído.

No ano de 1963 – ano da publicação da sua obra ‘Igreja serve e pobre’ -, Congar escrevia que a Igreja do seu tempo estava marcada por uma dominante do pastoral sobre

⁸⁴³ No documento *Dictatus Papae*, uma lista de proposições ditadas por Gregório VII, em 1075, entre outras, fazia-se a proposta de que só o Papa tinha o direito a usar as insígnias imperiais (manto vermelho, sandálias vermelhas, a tiara e a mitra de três anéis). É também então que os Cardeais – eleitores do Papa com exclusão de toda a intervenção leiga – são equiparados ao senado da Igreja e que se introduz a palavra ‘*Curia*’ para designar os serviços administrativos pontifícios e a comitiva do Papa. Mais tarde, com Bonifácio VIII (1294-1303) surge a tiara de três coroas – *triregnum* – que traduz bem a ideia da monarquia pontifícia.

⁸⁴⁴ Ver CONGAR, Yves, *Igreja serve e pobre*, pp. 75-76.

⁸⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 78.

⁸⁴⁶ Até à Reforma desenvolve-se o ‘direito de consciência’, que vai do direito de resistência ao tirano, na ordem política, ao direito de entrar em religião ou mudar de Ordem, à protecção dos pobres e desvalidos (tradicionalmente atribuída aos bispos); e as teses sobre a excomunhão injusta, o direito de crítica e de desobedecer *filialiter et obedienter* (‘em espírito filial e obediente’).

a prelatura, das tarefas e das responsabilidades sobre a reivindicação de privilégios, recordando ao mesmo tempo os grandes papas dos séculos XIX e XX, para quem o poder fora sempre sinónimo de responsabilidade e a autoridade fora exercida como um serviço à comunidade.

Para Congar, a autoridade cristã funda-se na acção graciosa de Deus – que dispõe livremente dos seus dons - e no serviço à comunidade dos fiéis. Por isso, a autoridade na Igreja não pode ser sinónimo de dominação, nem tão-pouco se impor pela força, mas sim pelo serviço, pela humildade e pelo zelo apostólico. Daqui se conclui que essa autoridade nunca deverá ser definida da mesma maneira que uma autoridade meramente jurídica ou um poder temporal⁸⁴⁷.

Quanto à questão das honras, insígnias e títulos na Igreja, tratam-se de elementos não despreciandos da visibilidade da Igreja. É pelo exterior que a Igreja se revela aos olhos dos homens. Por isso, a Igreja deverá ser cuidadosa e criteriosa a esse nível⁸⁴⁸.

O autor conclui que a Igreja é hoje chamada a encontrar um novo estilo de presença no mundo, mas sempre balizado pelos traços evangélicos fundamentais de toda a verdadeira presença cristã: a *koinônia* (comunidade), a *diakonia* (serviço) e a *martyria* (testemunho)⁸⁴⁹.

Nos nossos dias – bem entrados no séc. XXI -, podemos perguntar qual é a imagem preponderante que a Igreja tem aos olhos do mundo? E a questão do ‘juridismo’ na Igreja, como se apresenta hoje? Ligado a estas questões, seguem-se-lhe outras conexas: o que é que esteve na origem do Pacto das Catacumbas? Fará sentido falar-se num novo Pacto das Catacumbas, à luz das contribuições da TL?

É uma crítica recorrente ouvir-se que a Igreja católica é muito rica de bens materiais e que convive demasiado nos círculos de poder temporal. É uma percepção que está muito disseminada e à qual Yves Congar, já em 1963, chamava a atenção, conforme vimos. Ninguém tem grandes dúvidas que uma das causas directas da popularidade do Papa Francisco se prende com uma série de atitudes que tomou desde o início do seu pontificado, fosse no distanciamento revelado em relação à Cúria romana; o facto de não habitar nos tradicionais aposentos papais; o carro pequeno e banal que

⁸⁴⁷ Ver CONGAR, Yves, *Igreja serve e pobre*, pp. 80-91 e 93-118.

⁸⁴⁸ O autor é claro ao afirmar que sinais e insígnias são necessários, enquanto distintivos de uma função particular e inspiradores de dignidade e de respeito, mas que os mesmos deverão ser legíveis (em relação ao mundo em que vivemos), menos sobrecarregados de história (a ponto que sejam precisas investigações e notas muito eruditas para explicar certos aspectos) e sempre medidos em função do serviço que visam prestar.

⁸⁴⁹ Ver CONGAR, Yves, *Igreja serve e pobre*, pp. 162-164.

utiliza nas suas deslocações oficiais; a indumentária e as insígnias sóbrias e simples que usa; os países e regiões pobres que tem visitado; e os seus discursos em defesa dos mais pobres e excluídos, dos refugiados, entre outros.

Esta percepção que muita gente tem em relação à Igreja será justa ou injusta? Se a percepção existe, é porque tem algum fundamento com certeza. O Vaticano, os inúmeros palácios episcopais, a ornamentação excessivamente rica de certas igrejas e de certas celebrações litúrgicas, o estilo de vida pessoal de alguns membros do clero, a preocupação excessiva com os rendimentos materiais, cargos e promoções, o enfeudamento ao poder político – local ou nacional -, na esperança de algum subsídio ou favor administrativo, tudo isso tem reflexos para quem vê de fora.

Naturalmente, quem tem preconceitos e animosidade em relação à Igreja irá depois explorar e exagerar estes aspectos, ao mesmo tempo que faz vista grossa ao papel estritamente religioso da Igreja, à fundação de comunidades fraternas e à sua extensa - e intensa - acção no campo social e missionário, nomeadamente ao nível do ensino, da saúde e da promoção humana em geral. Contudo, é um facto que a imagem pública e institucional da Igreja católica não é famosa.

O ‘juridismo’ de que falava Yves Congar também continua a afectar a Igreja de hoje, transmitindo muitas vezes a ideia de uma instituição burocratizada e pesada. São inúmeros os exemplos de processos incompreensivelmente morosos e pautados pela intransigência e rigidez formal no âmbito de casamentos e processos de nulidade matrimonial, ou então no âmbito dum processo de baptismo, ou, ainda, ao nível do acolhimento de iniciativas apostólicas dos fiéis leigos.

Também o aparato administrativo e processual que transporece no Código de Direito Canónico pode transmitir a ideia de uma instituição muito consumida com aspectos de gestão interna e, por aí, menos disponível para acolher quem a procura e menos livre para se abrir mais ao mundo e aos problemas da humanidade de hoje.

A mentalidade do cumprimento do ‘preceito’ sacramental – como seja o ‘preceito dominical’ ou a ‘desobriga’ por altura da Páscoa - também continua demasiado presente entre os fiéis, em detrimento de uma catequese sobre a espiritualidade dos sacramentos, fundada no amor transbordante de Cristo, que vem até nós através desses meios de santificação.

Foi precisamente diante da percepção que largos sectores da sociedade tinham - e continuam a ter - de uma Igreja demasiado rica e institucionalizada, que, há 53 anos, 40 Padres conciliares sentiram a necessidade de ir mais além dos documentos finais do

Concílio, comprometendo-se pessoalmente, sob a forma de um juramento de honra, a cultivarem uma maior proximidade em relação às comunidades que serviam; a darem uma atenção especial e preferencial aos mais desfavorecidos; a lutarem por um maior despojamento pessoal, evitando determinados títulos e honras, e cultivando o desprendimento material; e a se dedicarem, com maior ardor e empenho, à promoção activa de uma nova ordem social, mais justa e solidária.

Hoje, a partir das contribuições da TL, haveria lugar para um novo Pacto das Catacumbas? Pensamos que poderia ser positivo, mas seria conveniente que este novo Pacto tivesse um carácter público. Uma maior publicidade e divulgação, assim como uma base mais alargada de subscritores implicaria certamente um grau de vinculação mais forte, porque mais escrutinado, além de efeitos de maior alcance e profundidade.

Filtrados alguns aspectos de natureza mais ideológico-política da TL – como a sua visão do mundo como uma realidade em conflito; a opção por um ‘processo de libertação’ que privilegiava a ruptura em detrimento da via desenvolvimentista ou reformista; ou, ainda, a sua profunda aversão ao capitalismo -, esta teologia tem conteúdos extremamente ricos e actuais à hora de compor uma nova carta de princípios para a Igreja, no quadro de uma ‘Igreja pobre para os pobres’.

A oposição que alguns teólogos da libertação estabeleceram entre Igreja carismática (‘Igreja do Povo’) e Igreja institucional ou hierárquica (‘Igreja do Poder’)⁸⁵⁰, não sendo justa no seu âmago - tendo sido, de resto, expressamente denunciada pelo Papa Paulo VI e seus sucessores -, não deixa contudo de ter alguns ecos proféticos, diante dos casos de aparência faustosa que as autoridades eclesiais por vezes inadvertidamente transmitem; a ligação demasiado próxima e cúmplice com os centros de poder do mundo; algum carreirismo eclesial que por vezes pode ser observado; assim como para todas aquelas situações em que a mentalidade do ‘juridismo’ continua a persistir no seio da Igreja.

Outro aspecto, neste âmbito, diz respeito à participação dos leigos na Igreja instituição. Porque não recuperar o sentido mais comunitário da autoridade na Igreja, à semelhança do que sucedia na Antiguidade cristã, com as bases a serem consultadas aquando da eleição de um bispo?

Porque não promover e expandir as CEB – desde que em comunhão filial e doutrinal com o respectivo bispo diocesano -, que constituem uma feliz concretização

⁸⁵⁰ É o caso de Leonardo Boff.

da concepção conciliar da Igreja como ‘Povo de Deus’? Confiar mais no papel dos leigos é confiar mais na acção do Espírito Santo e nos seus carismas. Para muitos proponentes da TL, o povo é o sujeito colectivo da teologia⁸⁵¹.

Um novo Pacto das Catacumbas poderia também assumir a intuição da TL acerca do ‘pecado social’. A Igreja deveria estar na linha da frente à hora de denunciar estruturas humanas que, não só não promovem a pessoa humana, na sua integralidade, como até a sujeitam ao império do materialismo e do consumismo, chegando inclusivamente a promover contravalores evangélicos, como o desprezo da família cristã e o desprezo pelos mais fracos - nascituros, idosos, doentes, pobres e refugiados, em particular –, e a exaltação imediatista do dinheiro, do poder e do prazer.

Para além da denúncia das estruturas de pecado, a Igreja poderia ainda assumir neste quadro, sem complexos, o compromisso pela cristianização das instituições sociais – as já existentes e outras novas que houvesse –, em conformidade com a proposta que foi feita no capítulo I, quarta parte, deste trabalho.

Outra contribuição da TL neste contexto, poderia vir, sem dúvida, da sua ideia da práxis e do compromisso político como experiência espiritual. Segundo este entendimento, a acção política libertadora, além de ter uma dimensão orante, de diálogo com Deus, funciona ainda como uma antecipação escatológica, *i.e.*, a acção empreendida pelos fiéis na história, particularmente ao nível da organização dos poderes em vista do bem comum, sob inspiração do Espírito Santo e no quadro da Revelação cristã, permite antecipar a vinda do Reino. Não que o Reino de Deus pudesse alguma vez esgotar-se neste mundo passageiro e imperfeito, mas poderia já manifestar-se de antemão, ser sinal do porvir e das realidades futuras que nos esperam no amor de Deus.

Por fim, e naquela que será talvez a contribuição mais óbvia da TL para um novo Pacto das Catacumbas, que encarrilasse a Igreja na senda duma ‘Igreja pobre para os pobres’, não poderíamos deixar de ter em conta a formulação clara do princípio da opção preferencial pelos pobres. Já analisamos abundantemente os conteúdos deste princípio, mas também verificamos que ainda não foi expressamente acolhido na lista oficial dos princípios da DSI. Talvez tenha chegado o tempo de o fazer.

⁸⁵¹ Neste sentido, além do próprio Gustavo Gutiérrez, conforme vimos, ver também ASSMAN, Hugo, *Teología desde la praxis de la liberación*, p. 25.

CONCLUSÃO

No passado dia 7 de Junho do corrente ano, em Lima, no Peru, Gustavo Gutiérrez celebrou, vespertinamente, o seu nonagésimo aniversário natalício⁸⁵². Na Missa de acção de graças – pela sua vida e pela sua obra -, que se celebrou na imponente Basílica do Santíssimo Rosário, em Lima, Gutiérrez concelebrou juntamente com o Nuncio Apostólico, Mons. Nicola Girasoli, numa Eucaristia presidida pelo Arcebispo de Huancayo, D. Pedro Barreto. Durante a celebração, foi lida uma carta pessoal do Papa Francisco, onde o Santo Padre saúda afectuosamente Gustavo Gutiérrez e afirma a sua proximidade espiritual com ele.

Esta celebração, com gestos tão significativos da mais alta hierarquia eclesial, por si só, ‘enterra’ alguns velhos preconceitos que teimam em persistir em relação à pessoa de Gustavo Gutiérrez e à sua obra, vendo-o como um artífice de divisões e mal-estar dentro da Igreja e da sociedade civil, por via da teologia que apadrinhou.

Gustavo Gutiérrez, tendo sido um indiscutivelmente um teólogo de fronteira – no sentido que buscou para a Igreja uma renovação profunda através da abertura de novos horizontes pastorais e políticos -, nunca foi, contudo, um teólogo que se tivesse colocado à margem da comunhão eclesial. E se não foi um teólogo à margem da comunhão com a Igreja, menos ainda foi um ‘padre revolucionário’, ao estilo de Camillo Torres.

Podemos, por isso, afirmar tranquilamente que Gutiérrez foi um teólogo que viveu o princípio da comunhão eclesial, apesar de ter vivido - no auge da TL -, em tempos socialmente e politicamente muito conturbados, e de ter mantido, em muitos momentos, um diálogo (muito) crítico com a Santa Sé.

O espírito da época (anos 60-80) e a influência que exerceu em muitos teólogos que se extraviaram da comunhão eclesial foi muito bem captado por Karl Rahner, numa frase lapidar que lhe é atribuída: “Vale mais morrer como grão de trigo no campo da Igreja do que morrer como revolucionário diante das suas portas”. Gutiérrez é um grão de trigo no campo da Igreja.

Com isto, não pretendemos, de modo nenhum, esquecer ou apagar os momentos de tensão vividos entre Gutiérrez e Roma, assim como a atracção ideológica de Gutiérrez - e de muitos outros teólogos da libertação da sua geração - em relação ao

⁸⁵² Gustavo Gutiérrez nasceu em 8 de Junho de 1928.

universo intelectual e político marxista, particularmente na fase inicial da sua carreira. O presente trabalho, de resto, não deixa nenhuma pedra por virar a este respeito. Mas, como em toda a história humana, também esta tem um contexto e é nesse contexto que a obra de Gutiérrez deve ser ajuizada.

De um ponto de vista epistemológico, quando se faz uma crítica de Gustavo Gutiérrez, convém ter presente que falamos desde a Europa. No nosso contexto europeu, normalmente há sempre alguma saída institucional face aos anseios e expectativas sociais, ainda que nem sempre totalmente satisfatória. Porém, no contexto da América Latina, todas as portas institucionais estavam fechadas.

Efectivamente, a situação de miséria social no subcontinente americano era demasiado evidente e clamorosa. A generalidade dos Estados nacionais daquela região apresentavam-se à época como regimes militares, com uma postura claramente repressiva, sob a tutela da '*Doctrina de la Seguridad Nacional*', apoiada pelos EUA. O sistema económico internacional, por sua vez, ainda que de modo neutro e indiferente, promovia a dependência externa das frágeis economias nacionais e o agravamento, a nível interno, de profundas desigualdades sociais. Por fim, a Igreja católica estava tradicionalmente muito enfeudada ao *statu quo* político e social daquela região do mundo, ou, pelo menos, assim era percepcionada por largos sectores da sociedade latino-americana daquele tempo.

Foi neste contexto de profunda crise social e institucional que Gustavo Gutiérrez viveu e trabalhou a sua teologia, uma teologia que ele queria 'incarnada' nos problemas e na história dos homens; uma teologia que respondesse aos anseios dos mais pobres, em particular, angustiados e perplexos diante da pregação de um Deus-Amor, mas, simultaneamente, na sua vida diária, sujeitos à humilhação, à repressão e a todo o género de privações por parte de regimes que se diziam defensores da 'civilização cristã ocidental'.

A questão primordial de Gutiérrez – como dizer à 'não-pessoa', ao 'não-homem', que Deus é amor e que este amor nos deveria irmanar a todos? -, mantém-se uma questão em aberto nos nossos dias.

Gutiérrez não foi apenas (mais) uma pessoa, entre outras, a falar acerca da pobreza e dos pobres, mas sempre a uma distância segura, protegido por um 'cordão sanitário', sem verdadeiro envolvimento e compromisso. Bem pelo contrário, conviveu com eles, mormente no bairro pobre de Rimac, em Lima, no Peru – mesmo quando já tinha um estatuto internacional de afamado teólogo e intelectual -, envolvendo-se em

muitos projectos pastorais e de promoção social, como o atestam os testemunhos do Cardeal Gerhard L. Müller - que chegou a passar umas temporadas no Peru junto com Gutiérrez – ou da Irmã Carmen Álvarez, das irmãs missionárias do Rosário, que também com ele conviveu e trabalhou em Rimac, testemunho este que nos foi dado dado em primeira mão.

Gutiérrez não é, contudo, um ‘super-homem’. Aliás, tivemos sempre a preocupação de nunca idealizar o autor e a sua obra. A nosso ver, Gutiérrez teve como principal ponto fraco – na sua ânsia de querer implantar ‘rapidamente’ e ‘eficazmente’ o Reino na cidade dos homens -, ter caído na tentação, a certa altura, de propor o socialismo como panaceia dos males sociais do seu tempo.

Nesse aspecto, Gutiérrez não adoptou a postura avisada e prudente da DSI, que nunca caiu no erro de propor modelos económicos e sociais concretos – talvez com a excepção histórica (conjuntural) de ter manifestado algum grau de apoio às soluções do associativismo e do corporativismo -, até porque isso escapa à competência da Igreja e dos teólogos em geral.

De igual modo, é mais ou menos consensual que, no campo hermenêutico, o conceito bíblico de ‘pobre’ e de ‘povo’ foi por vezes abusado pela TL, de modo a identificá-lo, *qua tale*, com uma classe social específica que a dialéctica marxista exaltava no seu projecto de tomada do poder político.

Mas Gutiérrez, em notável testemunho evangélico, teve o indiscutível mérito e coragem – coragem intelectual, mas também física – de se ter colocado do lado dos membros mais vulneráveis da sociedade latino-americana, batendo-se pelos seus direitos e legítimas expectativas. Neste esforço louvável, enfrentou simultaneamente, sem rodeios, duas realidades espirituais que minam desde sempre todos os grandes sistemas político-económicos presentes ao longo da história da humanidade: o medo e a cobiça.

Seja na conquista e consequente escravatura, seja na adopção de um sistema capitalista ou socialista, na violência institucionalizada, na idolatria do dinheiro e do mercado, ou, então, na estatização da sociedade e da economia, com a correspondente supressão dos direitos, liberdades e garantias individuais, a história demonstra como os grandes sistemas de organização política e económica dominam o animal humano pela ancestral técnica da ‘cenoura’ (cobiça) e do ‘pau’ (medo).

Haverá alternativa a este método de governação humana? Não sabemos, muito sinceramente. Talvez não. Mas Gutiérrez e outros teólogos da libertação tiveram a

clarividência e, repetimos, o mérito e a coragem, de denunciar as falácias e as iniquidades de um sistema concreto, histórico, que assentava na violência institucionalizada e na idolatria do dinheiro, falando abertamente e de modo inovador na realidade do ‘pecado social’ ou ‘estrutural’, realidade da qual a Igreja não se pode alhear e, menos ainda, tornar-se cúmplice. Noutra frente, mas no quadro da mesma ‘guerra’, foi às mais fundas raízes da tradição cristã recuperar a bandeira – por vezes esquecida - da opção preferencial pelos pobres.

Esta mensagem – de denúncia do ‘pecado social’ ou ‘estrutural’ e de afirmação do princípio pastoral e teológico da opção preferencial pelos pobres – continua a ser de extrema actualidade para os nossos dias, conforme foi amplamente demonstrado.

Em pleno século XXI, à luz do sistema económico hegemónico e homologante em que vivemos, a nível global, o fruto do trabalho continua a ser mais importante que a pessoa do trabalhador, com todas as consequências daí advenientes: precariedade no trabalho; incerteza e instabilidade laboral; excesso de horas de trabalho; rendimentos do trabalho em geral muito baixos e muitíssimo desvalorizados quando comparados com os rendimentos do capital; a crise do sindicalismo e dos direitos dos trabalhadores; a fragilização do Estado e do poder político em geral, assim como das grandes instituições cívicas e religiosas, diante do poder económico e financeiro; entre outras consequências. Esta é uma clara manifestação de ‘pecado social’ ou ‘estrutural’.

No que respeita ao princípio da opção preferencial pelos pobres (re)lançado por Gutiérrez e pela TL, demonstrou-se, ao contrário do que algumas críticas sugeriam, que se trata de um princípio profundamente evangélico, que, não só não deve nada ao marxismo, como não tem nada a ver com ele.

Efectivamente, conforme foi oportunamente apresentado, o marxismo não se preocupa com a pessoa do pobre – nem com o pobre material e ainda menos com o pobre em espírito -, mas sim com o operário, enquanto membro e agente duma força colectiva social (proletariado), com vista à instauração, pela força, duma nova ordem política: a ditadura do proletariado.

Sobre o Reino de Deus, Gustavo Gutiérrez recupera a importância da dimensão escatológica do Reino e a influência que essa tensão tem – ou deverá ter - na transformação das realidades sociais e políticas da história humana. O Reino de paz, de esperança, de solidariedade, de fraternidade e de compromisso com o nosso próximo, à qual Jesus nos desafia permanentemente, não é uma realidade estática, mas dinâmica, que se faz a partir da acção (práxis) de cada crente no concreto da sua história.

Reagindo ao risco da privatização da fé, patente no individualismo e no espiritualismo, a teologia de Gutiérrez também nos ensina que a Igreja é, também ela, um agente político de primeiro plano, um actor com grandes responsabilidades na história, que não se deve escusar numa confortável neutralidade, antes se deve comprometer e tomar partido na sociedade em favor dos valores da justiça, da solidariedade e do bem comum. E essa intervenção será tanto mais urgente quando estiverem em causa os direitos dos membros das camadas mais marginais e vulneráveis da sociedade.

Poder-se-á objectar, a esse respeito, perguntando: não foi o próprio Jesus a prescrever o distanciamento da Igreja em relação ao mundo, à sociedade e à política, quando afirmou: “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (*Mt 22, 21*)?

Este princípio, que inspira a salutar separação entre o Estado moderno e a Igreja, ensina-nos que os deveres que o crente tem para com Deus e para com as autoridades civis não são incompatíveis, desde que cada um se mantenha na esfera que lhe corresponde. Não convida, porém, de modo nenhum, à ausência de intervenção crítica no espaço público sempre que estejam em causa os superiores valores evangélicos e a salvaguarda da dignidade da pessoa humana. Aliás, o próprio Jesus foi uma figura pública, com acção político-religiosa reputada subversiva pelos poderes de então, donde a sua condenação pelo império à pena capital.

Chegados a este ponto, gostaríamos de fazer uma breve reflexão acerca dos resultados a que chegamos e a importância original do presente trabalho.

Antes de mais, julgamos que deste modo damos a conhecer, em Portugal, um teólogo pouco conhecido e pouco estudado nas nossas escolas de teologia, com a vantagem de ser um teólogo não-ocidental, no sentido cultural do termo. É importante conhecer e reconhecer o trabalho de alguém que parte especificamente do contexto latino-americano para a sua reflexão teológica. A perspectiva, a linguagem e o método empregues por Gutiérrez, assim como por outros teólogos da libertação, seriam sempre muito difíceis de encontrar num teólogo europeu ou norte-americano.

Noutro plano, pretendemos recuperar a dimensão libertadora do Evangelho, que nos ensina que todo o jugo (humano) – chame-se sistema, estrutura ou organização, seja de que natureza for - que oprima, explore e humilhe o ser humano, de modo particular os mais frágeis e vulneráveis da sociedade, não pode ter lugar numa civilização verdadeiramente cristã.

Aliado a esta dimensão libertadora do Evangelho, pretendemos dar voz a uma teologia que recuperou, de certo modo, o carácter subversivo do cristianismo primitivo (pré-constantiniano), a ‘Igreja das catacumbas’, que enfrentava o império romano. A Igreja, também hoje, é chamada a não pactuar com regimes opressivos e idolátricos, nem tão-pouco com ideologias da moda, mas a manter viva a coragem da denúncia profética, norteadas pelo princípio da opção preferencial pelos pobres.

Procuramos também chamar a atenção e demonstrar a actualidade candente de temas de eleição de Gustavo Gutiérrez, de modo particular, a já referida opção preferencial pelos pobres; o conceito de ‘pecado social’ ou ‘pecado estrutural’; a denúncia da idolatria do mercado e do dinheiro; e a importância do compromisso histórico e político, ainda que isso possa implicar uma dimensão de conflito com o *statu quo*, que hoje se poderia equacionar com a atitude de não pactuar com o ‘politicamente correcto’ e as mentalidades instaladas.

A partir das principais intuições e conceitos da TL de Gutiérrez, visamos ainda a proposta de uma nova ética social para os nossos dias, fundada na justiça, na inclusão e na solidariedade, que contrarie o estilo de vida contemporâneo materialista e egoísta; numa política soberana, exercida em nome do povo, que guie a economia e a finança, e não o reverso; e numa ética que dê voz aos novos pobres da era global.

Ainda neste campo – e partindo do contexto do ‘pecado social’ ou ‘pecado estrutural’ –, faz-se a proposta no sentido da Igreja conceder prioridade pastoral à (re)cristianização das instituições sociais, de modo a permear a sociedade com os valores evangélicos de modo mais eficaz e estável, uma sociedade que se assume hoje de forma crescentemente heterogénea.

Por outra parte, partindo do conceito de ‘pobre’ em Gutiérrez, enquanto o ‘insignificante’, a ‘não-pessoa’, o ‘invisível’, fazemos a proposta do enquadramento do direito à vida dos nascituros no campo de acção da ‘Justiça e Paz’, aproveitando o grande interesse actual sobre os temas de ‘Justiça e Paz’, para fazer avançar a causa – tragicamente dormente, de momento – dos mais pobres dos pobres: os nascituros.

Por fim, no último capítulo deste trabalho, também tivemos a preocupação de deixar em aberto outras pistas de investigação e áreas nas quais a TL será certamente de grande auxílio. Um exemplo premente é o da questão ecológica. Gutiérrez não se pronunciou directamente, nos seus escritos principais, sobre esta questão, que na sua época não se colocava com a urgência com que se coloca hoje, mas sempre denunciou o

espírito de cobiça presente no coração do homem e transposto para os grandes sistemas de governo nacionais e internacionais.

E, efectivamente, verifica-se que é a idolatria do dinheiro, em última análise – por via do mito do crescimento económico permanente –, o principal responsável pela sobre exploração dos recursos naturais e pela delapidação da nossa ‘casa comum’, para usar uma feliz expressão do Papa Francisco na sua encíclica sobre a ecologia.

Por sua vez, os mais pobres e as populações autóctones acabam por ser os mais directamente prejudicados com as alterações climáticas advenientes dessa exploração desregrada da natureza, encontrando-se normalmente na linha da frente entre os principais prejudicados, nas situações de cheias, nas secas prolongadas e na escassez de água, nos abates ilegais de grandes superfícies florestais, na contaminação dos solos e dos oceanos, ou, ainda, nas deslocações forçadas de território e alteração de modos de vida, devido às pressões empresariais imobiliárias e energéticas, assim como às guerras, entre outros factores.

Outra área de actualidade e de desenvolvimento futuro das ideias da teologia de Gutiérrez diz respeito à denúncia dos excessos do sistema capitalista liberal global, conforme tivemos ocasião de demonstrar com muitos exemplos, assim como na área dos direitos das mulheres. A respeito deste último tema, já Gutiérrez, no seu tempo, se manifestava escandalizado com o que chamava ser a dupla discriminação da mulher andina, mas ainda hoje continua a haver muito caminho que percorrer até se chegar a uma situação de paridade cultural e social entre homens e mulheres em muitas regiões do mundo.

Outra porta que se deixa entreaberta para o futuro, mas que também não deixamos de abordar, diz respeito às contribuições da visão eclesiológica de Gutiérrez para a edificação e promoção de uma ‘Igreja pobre para os pobres’, um desígnio antigo expresso pelo Papa João XXIII, que, neste pontificado, foi retomado com todo o vigor pelo Papa Francisco. Trata-se também, certamente, de outra área a desenvolver, com grande potencial de investigação.

Terminamos estas notas finais evocando dois princípios enformadores do pensamento teológico de Gustavo Gutiérrez e que julgamos sintetizadores do conjunto da sua obra: um princípio teológico e um princípio ético, respectivamente.

Gutiérrez parte do princípio teológico que o cristianismo não é uma simples ideologia ou uma doutrina, nem sequer um credo, mas sim um desafio à nossa decisão. O nosso vínculo a Cristo é feito do conjunto de decisões pessoais tomadas e

incessantemente renovadas no concreto da história humana, onde se revela a práxis cristã, que constitui o primeiro momento da TL em Gutiérrez, conforme vimos.

Trata-se, pois, de responder a uma pessoa – Jesus Cristo - e não a uma lei, a um ideal ou a um credo. Se uma lei, um ideal ou um credo só têm vida após serem adoptadas por pessoas concretas, de carne e osso, já uma pessoa existe por si mesma, independentemente da nossa adesão a ela, independentemente da nossa vontade. Esta pessoa em concreto – Jesus Cristo – é o rosto humano do ‘Deus da Vida’ de que fala Gutiérrez, que veio/vem ao mundo para libertar a pessoa humana de todos os jugos e de todas as escravidões.

Por fim, em Gutiérrez, no conjunto da sua teologia, perpassa um princípio ético fundamental, sem o qual o desígnio de uma ‘nova sociedade’ nunca será possível: que os pobres se tornem fortes e os fortes justos.

São Paulo, num repto à vitalidade da vida eclesial, recomenda um espírito aberto aos cristãos de Tessalónica, que seja sensível aos diferentes carismas da Igreja, aos sinais dos tempos e à palavra dos profetas, não de modo ingénuo, mas balizado pela inspiração do Espírito Santo, sabendo separar o trigo do joio: “Não apagueis o Espírito. Não desprezeis as profecias. Examinai tudo, guardai o que é bom” (*1 Tes 5, 19-21*).

É este o convite e o desafio que procuramos fazer nestas páginas: não virar as costas ao legado da teologia de Gustavo Gutiérrez. Analisá-la com profundidade, sem preconceitos; aprender com os seus erros, os seus equívocos e os seus excessos; mas também saber guardar os seus frutos, que são muitos e bons.

BIBLIOGRAFIA

• I - FONTES

A) Obras de Gustavo Gutiérrez (por ordem cronológica):

- GUTIÉRREZ, Gustavo, *La pastoral en la Iglesia de America Latina*. Montevideo: MIEC-JECI, 1968.
- _____, *Libertad religiosa y diálogo salvador*. Barcelona: Nova Terra, 1968.
- _____, *Misión de la Iglesia y Apostolado Universitario*. Lima: CEP, 1970.
- _____, *Hacia una Teología de la Liberación*. Bogotá: Indo American Press, 1971.
- _____, *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP, 1971.
- _____, *Réinventer le visage de l'Église*. Paris: CERF, 1971.
- _____, *Práxis Política e fé cristã*. Lima: JEC, 1973.
- _____, *Religión, instrumento de liberación?*. Madrid: Ediciones Marova, 1973.
- _____, *Cristianismo y tercer mundo*. Madrid: Zero, 1973.
- _____ - DUSSEL, Enrique – POBLÈTE, Roberto – SCANNONE, Juan Carlos - SEGUNDO, Juan Luis, *Les luttes de libération bousculent la théologie*. Paris: CERF, 1973.
- _____, *Cristianismo e marxismo*. Lisboa: Livraria Multinova, 1974.
- _____, *La nueva frontera de la teología en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- _____, *Teología desde el reverso de la historia*. Lima: CEP, 1977.
- _____ - SHAULL, Richard, *Liberation and change*. Atlanta: Knox Press, 1977.
- _____, *Los pobres y la liberación en Puebla*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1979.
- _____, *El Dios de la vida*. Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú, 1981.

- _____ - *Sobre el trabajo humano: comentarios a la encíclica 'Laborem exercens'*. Lima: CEP, 1982.
- _____, *Beber en su propio pozo*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 1982.
- _____, *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: CEP, 1983.
- _____ - INDIGORAS, José Luís, *Reflexión sobre la Teología de la Liberación: Perspectivas desde Perú*. Iquitos, Perú: CET Amazonia, 1986.
- _____, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente - una reflexión sobre el libro de Job*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986.
- _____, *La verdad los hará libres*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990.
- _____, *Dios o el oro de las Indias: siglo XVI*. Salamanca: Sígueme, 1990.
- _____, *En busca de los Pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas/CEP, 1992.
- _____, *La densidad del presente*. Lima: CEP, 1996.
- _____, *Compartir la palabra a lo largo del año litúrgico*. Salamanca: Sígueme, 1996.
- _____, *Dónde dormirán los pobres?* Lima: CEP, 2005.
- _____ - AMADO MIER, Milagros - GROODY, Daniel G., *La espiritualidad de la liberación: Escritos esenciales*. Valladolid: Editorial Sal Terrae, 2013.
- _____ - MÜLLER, Gerhard, *Ao lado dos pobres*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2014.

B) Artigos e ensaios de Gustavo Gutiérrez (por ordem cronológica):

- GUTIÉRREZ, Gustavo, 'El personalismo en el contexto de la filosofía contemporánea'. *Orientación* – nº119 (mayo-agosto 1965), 3-6.
- _____, 'La visita del Papa a Bogotá'. *Oiga* – 23 agosto 1968, 3-6.
- _____, 'Al margen del debate constitucional: Separar la Iglesia del Estado?'. *Oiga* – 13-20 dic. 1968, 31-32 e 21-22, 40.
- _____, 'Sobre la declaración de Medellín'. *Equipos Docentes de América Latina* – nº5 (1969).

- _____, 'Apuntes para una teología de la liberación'. *Cristianismo y Sociedad* – nº24-25 (1970), 8-22.
- _____, 'De la Iglesia colonial a Medellín'. *Vispera* – nº16 (abr. 1970), 3-8.
- _____, 'Notes for a Theology of Liberation'. *Theological Studies* 31 (1970), 243-261.
- _____, 'De la teología de la misión a la teología del encuentro: antropología y teología de la acción misionera'. *Estudios Indígenas* – nº1 (1971), 9-16.
- _____, 'Iglesia y mundo. Crisis de un sistema teológico'. *Mensaje* 199 (1971), 203-209.
- _____, 'Pobreza evangélica, solidaridad y protesta'. *Vispera* – nº24-25 (1971), 3-9.
- _____, 'Théologie de la libération'. *Croissance des Jeunes Nations* – nº121 (1971), 11-14.
- _____, 'Liberation and development'. *Cross Current* – nº3 (summer 1971), 243-256.
- _____, 'Notes for a theology of liberation'. *Theology Digest* – nº2 (summer 1971), 141-147.
- _____, 'Il fenomeno della contestazione en América Latina'. *Concilium* 7 (1971), 1487-1513.
- _____, 'Liberation Development', *Cross Currents*, Summer 1971, 243-256.
- _____, 'Appunti per una teología della liberazione'. In BIMBI, L. (Editor), *Religione, oppio o strumento di liberazione?*. Verona: Mondadori, 1972, pp. 23-73.
- _____, 'Jesús y el mundo político'. *Perspectivas del Diálogo* – nº63 (1972), 77-81.
- _____, 'You who are rich, become poor'. *Maryknoll* – nº10 (1972), 2-7.
- _____, 'Evangelio y praxis de la liberación'. In INSTITUTO FE Y SECULARIDAD (Ed.), *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro en El Escorial 1972*. Salamanca: Sígueme, 1973, pp. 231-247.
- _____, 'Theologie der Befreiung: Armut als solidaidät und protest'. *Bibel und Leben* 14 (1973), 252-270.

- _____, 'Vangelo e prassi di liberazione'. *Rassegna di Teologia* - 14 (1973), 145-159.
- _____, 'Teología de la liberación'. *CONFER, Boletín Informativo* – nº16 (1973), 1-8.
- _____, 'Evangelio y praxis de liberación'. *Selecciones de Teología* – nº45 (ene.-mar. 1973), 68-76.
- _____, 'Gutiérrez. Towards a spirituality of liberation'. *Focus on Adults* – Vol.1 (May 1973).
- _____, 'De la teología de la misión a la teología del encuentro'. *Omnis Terra* – nº47 (1974), 297-302.
- _____, 'Praxis de libération et foi chrétienne'. *Lumen Vitae* 29 (1974), 227-254.
- _____, 'Mystical and political dimension of the Christian faith'. *Concilium* – (1974), 148-157.
- _____, 'The hope of liberation'. *World View* – nº6 (jun. 1974), 35-37.
- _____, 'Jesús y el mundo político'. *Teología y Vida* (1974), 269-272.
- _____, 'Movimenti di liberazione e teologia'. *Concilium* 10 (1974), 559-572.
- _____, 'Prassi di liberazione, teologia e annuncio'. *Concilium* 10 (1974), 1029-1053.
- _____, 'Prassi di liberazione e fede cristiana'. In GIBELLINI, R. (Ed.), *La nuova frontiera della teologia en America Latina*. Brescia: Queriniana, 1975, pp. 15-58.
- _____, 'Faith as freedom: solidarity with the alienated and confidence in the future'. *Horizons* 2 (1975), 25-60.
- _____, 'Les Chrétiens et la crise; l'évangélisation'. *Convergence* nº3-4 (1975), 25-29.
- _____, 'Vision of Church United with peoples struggle for liberation'. *Latinamerica Press* – nº20 (1975), 1-5.
- _____, 'Liberation theologians and third world demands: An interview by Dow Kirkpatrick'. *The Christian Century* 93 (1976), 456-460.

- _____, 'Conocer a Dios es practicar la justicia, I Juan, 2, 29'. *Páginas* – nº3 (1976), 3-10.
- _____, 'Fe cristiana y movimiento popular'. *Páginas* – nº3 (1976), 11-15.
- _____, 'Revelación y anuncio de Dios en la historia'. *Páginas* – nº1 separata (mar. 1976), 1-12.
- _____, 'Sur la théologie de la libération'. *Études et Dialogues* – nº96 (jul.-ago. 1976), 5-9.
- _____, 'Bartolomé de Las Casas: libertad y liberación'. *Páginas* – nº5-6 (set. 1976), 41-49.
- _____, 'Revelación y anuncio de Dios en la historia'. *Servir* 13 (1977), 7-33.
- _____, 'Il poveri nella Chiesa'. *Concilium* 13 (1977), 647-655.
- _____, ' '. *Concilium* – nº13 (1977), 647-655.
- _____, 'Where hunger is, God is not'. *The Witness* – nº4 (abr. 1977), 4-7.
- _____, 'Teología desde el reverse de la historia'. *Páginas* – nº10 (junio 1977), 28-30.
- _____, 'III CELAM preparatory document draws criticism'. *Latinamerica Press* – nº8-9 (1978), 3-7.
- _____, 'The voice of the poor in the Church'. *The Catholic Theological Society of America* – Vol. 33 (1978), 30-39.
- _____, 'En torno al documento preparatorio a Puebla'. *Páginas* – nº14, Especial (fev. 1978), 1-7.
- _____, 'Evangelizar la cultura: evasión de un compromiso'. *Servir: Teología y Pastoral* – nº75 (1978), 399-442.
- _____, 'Sobre el Documento de consulta para Puebla; abril 1978'. *Páginas* – nº16-17 (jun. 1978), 1-24.
- _____, 'The preparatory Document for Puebla: a retreat from comitment'. *Christianity and Crisis* – nº13 (18 set. 1978), 211-218.
- _____, 'América Latina: Evangelho e Libertação'. *Revista Eclesiástica Brasileira* – nº152 (dic. 1978), 751-752.
- _____, 'I limiti della teologia moderna. Un testo de Bonhoeffer'. *Concilium* 15 (1979), 774-790.

- _____, 'Het recht om te denken. Bevrijdingstheologie als zelfverstaan van uitgebuide gelovigen'. *Theologisch Tijdschrift* 19 (1979), 147-163.
- _____, ' '. *Concilium* – nº13 (1977), 7-8.
- _____, 'Evangelización y pobreza'. *Caminante* – nº22 (1979), 9-22.
- _____, 'Oro y Evangelio: el anónimo de Yucay'. *Páginas* – nº20 (1977), 7-17.
- _____, 'Pobres y liberación en Puebla'. *Páginas* – nº21-22 (abr. 1979), 1-32.
- _____, 'Caminando com el pueblo'. *Páginas* – nº25 (oct. 1979), 1-11.
- _____, 'La violenza di un sistema'. *Concilium* 16 (1980), 1791-1805.
- _____, 'Pobres y liberación en Puebla'. *Selecciones de Teología* 76, vol. 19, Out-Dez. (1980), 14-21.
- _____, 'Pobreza y liberación en America Latina: la opción preferencial por los pobres hecha en Puebla'. *Cristianismo y Sociedad* – nº63 (1980), 53-85.
- _____, 'La Iglesia de los pobres: perspectiva bíblica'. *Pastoral Andina* – nº30 (abr. 1980), 13-32.
- _____, 'Comunidades cristianas de base: perspectivas eclesiológicas'. *Páginas* – nº29 (mayo 1980), 3-13.
- _____, 'América Latina: un Pueblo oprimido y creyente'. *CAM, Iglesia y Religión* – nº7 (1980), 15-26.
- _____, 'La violencia de un sistema'. *Concilium* – nº160 (dic. 1980), 565-575.
- _____, 'I grandi mutamenti all'interno della società e delle Chiese di nuova cristianità dopo il Vaticano II'. In ALBERIGO, G. (Ed.), *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*. Bolonia: EDB, 1981, pp. 23-36.
- _____, 'The irruption of the poor in Latin America and the Christian communities of the common people'. In TORRES and EAGLESON (Eds.), *The challenge of basic Christian communities*. Maryknoll: Orbis Books, 1981, pp. 107-123.

- _____, 'Bewegung und Stillstand im Leben einer Kirche en einem glaubenden und unterdruckten Kontinent'. *Zertschrift für Mission Jahrgang* – nº1 (1981), 818.
- _____, 'El Dios de la vida'. *Páginas* – nº40 (1981), 20.
- _____, 'En busca de los pobres de Jesucristo'. *Revista de La Universidad Católica* – nº7 (1981), 81-108.
- _____, 'Los pobres en la Iglesia'. *Diakonía* – nº20 (1981), 2-9.
- _____, 'Qué es la Iglesia hoy?'. *Concilium* – nº166 (1981), 3-5.
- _____, 'Where does the Church stand'. *Concilium* – (1981), 30-35.
- _____, 'La hora de Jesús'. *Páginas* – nº36-37 (mayo 1981), 2-55.
- _____, 'Evangelio del trabajo e Iglesia de los pobres'. *Diakonía* – nº24 (1982), 43-52.
- _____, 'Sobre el sentido y el sentimiento morales'. *Agora* – nº2 (1982), 31-46.
- _____, 'Una teología política en el Perú del siglo XVI'. *Allpanchis* – nº19 (1982), 7-30.
- _____, 'Beber en su propio pozo'. *Concilium* – nº179 (nov. 1982), 351-363.
- _____, 'Entre las calandrias'. *Páginas* – nº49-50 (1982), 1-12.
- _____, 'Reflections from a Latin American perspective: finding our way to talk about God'. In FABELLA, V. – TORRES, S. (Ed.), *Irruption of the Third World, Challenge to Theology. Papers from the World Theologians, August 17-29, 1981*. Maryknoll (New York) – Nueva Delhi: Orbis Books, 1983, pp. 222-234.
- _____, 'Navidad e história: los pobres y la solidaridad'. *Ladoc* – nº4 (mar.-abr. 1983), 39-43.
- _____, 'Espiritualidad de la liberación'. *Mensaje Iberoamericano* – nº211 (1983).
- _____, 'Un lenguaje sobre Dios'. *Sojourners* – nº2 (1983), 26-29.
- _____, 'La vigência de nuestros movimientos'. *SPES* – nº46-47 (1983), 16-18.
- _____, 'Talking about God'. *Sojourners* – nº2 (feb. 1983/1980), 26-29.
- _____, 'El Reino está cerca'. *Páginas* – nº52 (mayo 1983), 2-39.

- _____, 'Por el caminho de la pobreza'. *Páginas* – nº58 (dic. 1983), 1-16.
- _____, 'Itinéraire d'un théologien de la liberation'. *La Documentation Catholique* 81 (1984), 906-909.
- _____, 'Quale linguaggio su Dio'. *Concilium* 20 (1984), 61-70.
- _____, Vicente Hondarza: La grandeza de lo cotidiano. In AA.VV., *Vicente Hondarza: Vivir y morir por los pobres*. Lima: CEP, 1984, pp. 85-88.
- _____, 'Concepción de la historia; verdad y teología'. *Servir* – nº107 (1984), 471-511.
- _____, 'Por el caminho de la pobreza'. *Servir* – nº106 (1984), 245-297.
- _____, 'Presencia libertadora de la fe cristiana en América Latina (IV Congreso de Teología)'. *Misión Abierta* – nº5-6 (1984), 152-159.
- _____, 'Quehacer teológico y experiencia eclesial'. *Concilium* – nº196 (1984), 401-406.
- _____, 'Solidarity with the poor and conversion'. *Voices from the Third World* – nº1 (1984), 3-12.
- _____, 'Teología, democracia y liberación en América Latina (IV Congreso de Teología)'. *Misión Abierta* – nº5-6 (1984), 140-151.
- _____, 'Teología y Teologías'. *Concilium* – nº191 (ene. 1984), 511.
- _____, 'Haz más de lo que te pido: la carta a Filémon'. *Páginas* – nº60 (abr. 1984), 2-42.
- _____, 'Qué es espiritualidade?'. *Cuadernos de Espiritualidad y Teología* – nº29 (mayo 1984), 6-11.
- _____, 'Theology and spirituality in a Latin American context'. *Divinity-Harvard Bulletin* – nº5 (jun.-ago. 1984), 4-5.
- _____, 'Resurrección y evangelización de los gentiles'. *Páginas* – nº62 (ago.1984), 2-43.
- _____, 'Teología y ciencias sociales'. *Páginas* – nº63-64 (set.1984), 4-15.
- _____, 'El evangelio de la libertad a los 16 años de Medellín'. *Umbrales* – nº31 (1984), 24-25.

- _____, 'Situación humana y salvación en Cristo'. *La República* – (9 set. 1984), 6.
- _____, 'Jesus was born among the massacred innocents of history'. *Latinamerica Press* – nº47 (20 dic. 1984), 3.
- _____, 'O Concílio Vaticano II na América Latina'. In AA.VV., *O Vaticano II e a Igreja latinoamericana*. São Paulo: Paulinas, 1985, pp. 17-49.
- _____, 'La Chiesa e i poveri, visti dall'America Latina'. In ALBERIGO, G. – JOSSUA, J. P. (Eds.), *Il Vaticano II e la Chiesa*. Brescia: Paideia, 1985, pp. 231-260.
- _____, 'Entre las calandrias: algunas reflexiones sobre la obra de José María Arguedas'. In RICHARD, P. (Editor), *Raíces de la Teología Latinoamericana*. San José (Costa Rica): Co-edición DEI – CEHILA, 1985 (345-363).
- _____, 'Théologie et sciences sociales'. In AA.VV., *Théologies de la Libération – documents et débats*. Paris: CERF-CENTURION, 1985, pp. 183-208.
- _____, 'La Théologie de la Libération. L'affair de tous'. *Cultures et foi* 104 (1985), 18-25.
- _____, 'Von der Liebe Gottes retten in einer Zeit der Unterdrückung. Ansprache bei der Entgegennahme des Ehendoktorats'. *Teologische Quartalschrift* 165 (1985), 227-229.
- _____, 'Respuesta a las observaciones'. *Misión Abierta* – nº1 (1985), 36-78.
- _____, 'Hambre de Dios: si; hambre de pan: no'. *Páginas* – nº68 (abr.1985), 7-9.
- _____, 'Spirituality is freedom to love and to serve others'. *Scarboro Missions* – nº67 (1985), 4-7.
- _____, 'Teología de la liberación: nuevas aportaciones'. *Iglesia viva* – nº116-117 (1985).
- _____, 'Gratuidad y revelación'. *Páginas* – nº67 (ene. 1985), 2.
- _____, 'La visita de Juan Pablo II'. *La República* – (29 ene. 1985), 13.
- _____, 'El Papa y el centenario de la evangelización'. *Hoy* – (30 ene. 1985).
- _____, 'La tierra es para uso de todos los hombres: pensamiento de la Iglesia Católica'. *Agro* – nº4 (jun.1985), 8-11.

- _____, 'Lyon: debate de la tesis de Gustavo Gutiérrez'. *Páginas* – n°71-72, separata (oct.1985).
- _____, 'Encounter with the Lord'. *The Other Side* – n°9 (dic.1985), 30-35.
- _____, 'Theologie der Befreiung'. *Stimmen der Zeit* 204 (1986), 829-833.
- _____, 'À la recherche des pauvres de Jésus Christ. Évangélisation et théologie au XVIème siècle'. In NIEUWENHOVE, J. van (Ed.), *Jésus et liberation en Amérique Latine*. Paris: Desclée de Brouwer, 1986, pp. 77-106.
- _____, 'The song of the poor: toward a new spirituality'. *Voices from the Third World* – n°1 (jan.1986).
- _____, 'Ser discípulo según Mateo'. *Páginas* – n°76 (abr.1986), 2-47.
- _____, 'La relación entre libertad y liberación es central en la teología de la liberación'. *Páginas* – n°78 (1986), 19.
- _____, 'El Evangelio plasmó la cultura del naciente pueblo latinoamericano'. *Signos* – (mayo 1986).
- _____, 'Temi fondamentali e spiritualità della teologia della liberazione'. *Segno* – n°71 (jun.1986), 54-64.
- _____, 'Aún es tiempo'. *Páginas* – n°78 (jul.1986), 4-5.
- _____, 'Buscar el Reino'. *Páginas* – n°79 (set.1986), 2-51.
- _____, 'Amigos de la vida'. *Pastoral Andina* – n°57 (oct.1986), 16-23.
- _____, 'Señor amigo de la vida'. *Paz* – n°1 (oct.-nov.1986).
- _____, 'La Iglesia y la problemática social'. *Defensa Nacional* – n°7 (1987), 123-131.
- _____, 'Si fuésemos índios'. *Socialismo y Participación* – n°40 (1987), 17-27.
- _____, 'But why Lord? On Job an the suffering of the innocent?'. *The Other Side* – n°4 (mayo1987), 18-23.
- _____, 'El Reino de los Cielos y el sentido de la historia humana'. *Signos* – n°1 (10 jul.1987).
- _____, 'Compartir el pan'. *Signos* – n°7 (24 jul.1987).

- _____, 'Quinto Centenario de la Evangelización: significado y perspectivas'. *Páginas* – nº85 (ago.1987), 4-16.
- _____, 'La autoridad es servicio'. *Signos* – nº3 (14 ago.1987), 5.
- _____, 'God talk and the suffering of the innocent'. *International Christian Digest* – (oct.1987), 19-20.
- _____, 'Dónde van a dormir los pobres?'. *Páginas* – nº87 (nov.1987), 2-35.
- _____, 'Quién es el indio?: la perspectiva de Bartolomé de Las Casas'. *Páginas* – nº88 (dic.1987), 3-8.
- _____, 'Por el camino de la pobreza'. *Cuadernos Americanos* – nº12 (1988), 71-100.
- _____, 'Vent'anni de Medellin'. *Betlemme* – nº12 (1988), 16-20.
- _____, 'Perdonar es dar vida'. *Páginas* – nº89-90 (abr.1988), 6-9.
- _____, 'Liberation Theology'. *Theology Digest* – nº1 (Spring 1988), 31-34.
- _____, 'El shalom de Dios'. *Páginas* – nº91 (jun.1988), 7-11.
- _____, 'La primera declaración mesiánica'. *Páginas* – nº92 (ago.1988), 6-9.
- _____, 'Mirar lejos'. *Páginas* – nº93 (oct.1988), 63-97.
- _____, 'Los primeros serán los últimos'. *Páginas* – nº93 (oct.1988), 7-11.
- _____, 'Salvación y compasión'. *Signos* – nº7 (oct.1988), 5.
- _____, 'Junto a las multitudes pobres'. *Signos* – nº8 (oct.1988), 10.
- _____, 'Alegría en la justicia'. *Signos* – nº10 (nov.1988), 7.
- _____, 'Una tierra nueva'. *Páginas* – nº94 (dic.1988), 6-11.
- _____, 'Wenn wir Indianer wären'. In SCHILLEBEECKX, E. (Ed.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Merz zu Ehren*. Maguncia: Matthias Grünewald, 1988, pp. 32-44.
- _____, 'Cómo hablar de Dios desde Ayacucho'. *Revista Latinoamericana de Teología* 5 (1988), 233-241.
- _____, 'Theorie und Erfahrung im Konzept der Theologie der Befreiung'. In METZ, J. B. – ROTTLÄNDER, P. (Eds.), *Lateinamerika und Europa, Dialog der Theologen*. Munich-Maguncia: Chr. Kaiser-Matthias Grünewald, 1988, 48-60.

- _____, 'Bevrijdingstheologie als het recht van de armen om te denken'. *Annalen van het Thijmgenootschap* 68 (1989), 82-96.
- _____, 'O Evangelho do trabalho'. In AA.VV., *A 'Laborem Exercens' e o Evangelho do Trabalho Humano*. São Paulo: Loyola, 1989, pp. 7-38.
- _____, 'Significado y alcance de Medellín'. In DAMMERT (Ed.), *Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres: presencia de Medellín*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas – CEP, 1989, pp. 23-73.
- _____, 'Como dizer aos pobres que Deus lhes ama?'. *Estudos de Religião* – nº6 (1989), 35-42.
- _____, 'La evangelización de América Latina ante el año 2000'. *Ciencia Tomista* – nº379 (1989), 365-378.
- _____, 'El camino de la caridad'. *Signos* – nº12 (ene.1989), 5.
- _____, 'Monseñor Oscar Romero; testigo de la vida'. *Páginas* – nº95 (feb.1989), 47-51.
- _____, 'Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida'. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos* – nº2 (feb.1989), 7-16.
- _____, 'El evangelio de la liberación'. *Pastoral Popular* – nº191 (mar.-abr.1989), 43-46.
- _____, 'Hacia el Quinto Centenario'. *Páginas* – nº99 (oct.1989), 7-15.
- _____, 'Entre las calandrias: nueva versión'. *Páginas* – nº100 (dic.1989), 91-123.
- _____, 'Noticias de cruz y resurrección'. *Signos* – nº10 (dic.1989), 16-17.
- _____, 'Conversaciones en Salamanca. Teología de la Liberación y V Centenario'. *Ciencia Tomista* 117 (1990), 119-137.
- _____, 'Church of the poor'. In CLEARY, E. L. (Ed.), *Born of the Poor. The Latin America Church since Medellín*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1990, pp. 9-25.
- _____, 'L'option pour les pauvres'. *Études* 372 (1990), 367-377.
- _____, 'Pobres y opción fundamental'. In ELLACURÍA, I. – SOBRINO, J. (Eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1990, pp. 303-321.

- _____, 'Acompañando a Mons. Oscar Romero, a diez años de su muerte'. *Mensaje* – nº389 (1990).
- _____, 'Ante el Quinto Centenario'. *Concilium* – nº232 (1990), 373-383.
- _____, 'Compassion and comitment'. *Weavings* – nº6 (1990), 39-40.
- _____, 'Hacia el quinto centenário [del descubrimiento de América]'. *Nuevo Mundo* – nº40 (1990), 5-13.
- _____, 'Un primer esfuerzo de reflexión teológica'. *Boletín CEPROLAI* – nº19 (1990), 17-40.
- _____, 'Alberto Flores Galindo: un amigo'. *Signos* – nº18 (abr.1990), 18.
- _____, 'Quale opzione per qual poveri'. *Jesus* – (nov.1990), 141-150.
- _____, 'La misión libertadora de la Iglesia'. *Christus* – nº9-10 (nov.-dic.1990), 34-38.
- _____, 'Mons. Schmitz fue el prójio más cercano de los pobres'. *Signos* – nº11 (dic.1990), 5.
- _____, 'Die Kirche der Armen'. *Münchener Thoelogische Zeitschrift* 42 (1991), 141-150.
- _____, 'Pedro Arrupe: un hombre libre'. *Páginas 108* (Abril 1991), 88-90.
- _____, 'Con las manos llenas'. In AA.VV., *María Agustina Rivas, testigo de la misericordia*. Lima: CEP, 1991, pp. 79-82.
- _____, 'Mark 1: 14-15'. *Review and Expositor* – nº4 (1991), 427-431.
- _____, 'La fidelidad de Dios'. *CRIE (Documentos)* – nº267 (ene.1991).
- _____, 'Las Casas y Pablo III'. *Páginas* – nº107 (feb.1991), 33-42.
- _____, 'El Padre Pedro Arrupe'. *Signos* – nº14 (1991).
- _____, 'Derecho a la vida y al trabajo'. *Signos* – nº19 (mayo1991), 6-7.

- _____, 'El pensamiento social de la Iglesia'. *El Peruano* – (8 jun. 1991), 7-8.
- _____, 'An all-embracing perspective'. *Alive Now* – (jul.-ago. 1991), 38-40.
- _____, 'Las cosas nuevas de hoy: una relectura de *Rerum Novarum*'. *Páginas* – nº110 (ago.1991), 7-22.
- _____, 'Non è solo una data'. *Nigrizia* – (oct.1991), 4-7.
- _____, Bartolomé de Las Casas: Defender of the Indians. *Pacifica* 5 (1992), 263-273.
- _____, 'The Indian: Person and Poor. The Theological Perspective of Bartolomé de Las Casas'. In SANDERLIN, G. (Ed.), *Witness. Writings of Bartolomé de Las Casas*. Maryknoll (New York): Orbis Books, 1992, pp. 11-23.
- _____, 'Nueva Evangelización. Algunas perspectivas'. In AA.VV., *Vida, clamor y esperanza. Aportes desde América Latina*. Bogotá: Paulinas, 1992, pp. 129-141.
- _____, 'Theology from the experience of the poor'. *CST Proceedings* 47 (1992), 26-33.
- _____, 'Oración de acción de gracias en el sepelio de María Elena (Moyano)'. *Páginas* – nº114-115 (1992), 13-14.
- _____, 'Preferential option for the poor'. *Sedos* – nº24 (1992), 176-181.
- _____, 'Questions'. *Sedos* – nº24 (1992), 189-197.
- _____, '500th Anniversary: reflections from Peru'. *Sedos* – nº24 (1992), 56-58.
- _____, 'Rereading Saint John of the Cross from a Latin American perspective'. *Spiritual Life* – nº4 (1992), 228-238.
- _____, 'Noé Zevallos: fidelidade y amistad'. *Páginas* – nº113 (feb.1992), 62-64.
- _____, 'Hoy voy a hablar de la esperanza'. *Signos* – nº18 (abr.1992), 7.
- _____, 'Juan de la Cruz desde América Latina'. *Páginas* – nº116 (jul.1992), 27-38.
- _____, 'Sin palabras?'. *Páginas* – nº117 (set.1992), 6-12.

- _____, 'Esperando el amanecer'. *Páginas* – nº117 (set.1992), 16-19.
- _____, 'Havia la IV Conferencia'. *Páginas* – nº117 (set.1992), 25-30.
- _____, 'Luciano Metzinger: servidor de los pobres'. *Páginas* – nº118 (nov.1992), 7-14.
- _____, 'Nuevos horizontes de liberación'. *Páginas* – nº118 (nov.1992), 60-74.
- _____, 'Pace senza giustizia? Giustizia senza pace?'. *Il Gallo* – nº543 (nov.1992), 5-6.
- _____, 'Las Casas y Guamán Poma: dos defensores de los indios'. *Crónicas Urbanas* – nº3 (1993), 105-114.
- _____, 'Qué es teología?'. *Alma Matinal* – nº4-5 (1993), 1-3.
- _____, 'Una agenda: la IV Conferencia de Santo Domingo'. *Páginas* – nº119 (feb.1993), 11-19.
- _____, 'El momento llegó'. *Pastoral Popular* – nº233 (oct.1993), 39.
- _____, 'Option pour les pauvres: bilan et enjeux'. *Théologiques* – Vol. 1-2 (oct.1993), 121-124.
- _____, 'La IV Conferencia'. *Actualidad Pastoral* – nº200 (nov.-dic.1993).
- _____, 'Liberación y desarrollo: un desafío a la teología'. *Páginas* – nº124 (dic.1993), 14-23.
- _____, 'Twee perspective op de Kerk Sacrament van de wereld. Kenze voor de armen'. In HÄRING, H. (Ed.), *Meedenken met Edgard Scillebeeckx, bij zijn afscheid als koogleraar te Nijmegen*. Baarn: H. Nelissen, 1993, pp. 221-245.
- _____, 'Juan de la Cruz desde América Latina'. *Selecciones de Teología* 127, vol. 32, Jul-Set. (1993), 178-184.
- _____, 'Da emarginato a discepolo'. *Concilium* 30 (1994), 705-717.
- _____, 'Option for the poor: assessment and implications'. *ARC* 22 (1994), 61-71.
- _____, 'Camino de liberación'. *Misiones Extranjeras* – nº139 (1994), 5-12.

- _____, 'La Iglesia y el desarrollo nacional'. *Orden Interno* – nº1 (1994), 99-108.
- _____, 'Oración en homenaje al Dr. L.A. Sánchez en la UNMSM'. *Bitácora* – nº1 (1994), 11-12.
- _____, 'Mística e institución eclesiástica'. *Concilium* – nº254 (ago.1994), 7-12.
- _____, 'Retos a la tarea evangelizadora de la Iglesia'. *Cuadernos de Reflexión Pastoral del CEAS* – nº2 (AGO.1994).
- _____, 'Arturo Rivera Damas: testigo de la vida'. *Signos* – nº23 (dic.1994), 3.
- _____, 'La teología: una función eclesial'. *Páginas* – nº130 (dic.1994), 10-17.
- _____, 'Amérique Latine, continent de tout les sangs mêlés'. In DEMAISON, M. (Ed.), *La liberté du théologien. Mélanges offerts à Christian Duquoc*. Paris: Cerf, 1995, pp. 111-122.
- _____, 'Renovar la opción de los pobres'. *Revista Latinoamericana de Teología* 12 (1995), 269-280.
- _____, 'La autonomía intelectual de Mariatégui'. *Páginas* – nº135 (1995), 42-56.
- _____, 'El Concilio: una pauta espiritual'. *Páginas* – nº136 (1995), 17-28.
- _____, 'Convocados por el Evangelio'. *Páginas* – nº131 (1995), 6-9.
- _____, 'Opción por el pobre: evaluación y desafíos'. *Cuadernos de Espiritualidad* – nº70 (abr.-jun.1995).
- _____, 'Vergüenza'. *Páginas* – nº134 (1995), 6-10.
- _____, 'Evangelio y derechos humanos'. *Boletín del Arzobispado de Lima* – nº1 (jul.1995), 12-14.
- _____, 'Opción por los pobres, opción por la vida'. *Ignus* – nº2 (1995), 95-107.
- _____, 'El Concilio: una tarea que sigue abierta'. *Vida Nueva* – nº2019 (dic.1995), 42-43.
- _____, 'Theology, Sprirituality and Historical Praxis'. In KRIEG, C. – KUCHRZ, T. – WOLF, M. (Eds.), *Die Theologie auf dem Weg in das*

dritte Jahrtausend. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1996, pp. 176-184.

- _____, 'El moralista y el filósofo moral J.L.L. Aranguren' (1909-1996). *Moralia* 19 (1996), 241-245.
- _____, 'Die Theologie: Eine Kirchliche Aufgabe'. *Münchener Theologische Zeitschrift* 47 (1996), 163-171.
- _____, 'Lenguaje teológico: Plenitud del silencio'. *Revista Latinoamericana de Teología* 13 (1996), 141-162.
- _____, 'Diversità e universalità del linguaggio teológico'. In MIETH, D. – SCHILLEBEECKX, E. – SNIJDEWIND, H. (Eds.), *Cammino e vision. Universalità e regionalità della teologia del XX secolo. Scritto in onore di Rosino Gibellini*. Brescia: Queriniana, 1996, pp. 99-108.
- _____, 'Dónde dormirán los pobres?'. In AA.VV., *El rostro de Dios en la historia*. Lima: PUC-CEP-IBC, 1996, pp. 9-69.
- _____, 'Una teología de la liberación en el contexto del Tercer Milenio'. In CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*. Bogotá: CELAM, 1996, pp. 97-165.
- _____, 'Christian Love for the new millenium'. *Catholic New Times* – nº20 (1996), 8-9.
- _____, 'Juan Luis Segundo: una amistad para toda la vida'. *Signos* – Vol. 16 (ene.1996), 8.
- _____, 'Amigos del Señor, amigos de los pobres'. *Cuadernos de Espiritualidad* – nº73 (ene.-mar.1996), 47-56.
- _____, 'Santo es su nombre'. *Boletín del Arzobispado de Lima* – nº8 (mayo1996), 22-25.
- _____, 'Presencia de una amistad'. *Misiones extranjeras* – nº155 (set.-oct.1996), 393-396.
- _____, 'Concepción religiosa de Vallejo'. *Alma Matinal* – nº28-30 (1997), 1-2.
- _____, 'María Elena Moyano: Peru, un camino verso la esperanza'. *Il Mulino* – (1997), 105.
- _____, 'De la pacificación a la paz: reflexiones sobre las crisis de los rehenes'. *Páginas* – nº143 (feb.1997), 8-10.

- _____, 'Presencia del Cardenal Landázuri'. *Páginas* – nº144 (abr.1997), 6-12.
- _____, 'Las exigencias de la paz'. *Quehacer* – nº105 (ene.-feb.1997), 54-56.
- _____, 'El testimonio de un pastor'. *Andenes* – nº96 (1997), 30.
- _____, 'En busca de una América: algunos comentarios al Documento de trabajo del próximo Sínodo de los Obispos para América'. *Nueva Tierra* – nº33 (feb.1997), 9-12.
- _____, 'Paz y derechos humanos'. *Gaceta Sanmarquina* – nº29 (feb.1997), 5.
- _____, 'Sigos de muerte y de vida'. *La República* – (30 Marzo 1997), 30.
- _____, 'Un nuovo tempo della teología della libeazione nel contexto del Terzo Milennio'. *Il Regno* – nº793 (15 mayo 1997), 298-315.
- _____, 'La prioridad de la vida'. *Páginas* – nº145 (jun.1997), 6-8.
- _____, 'Sobre Roca'. *QueHacer* – nº107 (mayo-jun.1997), 78-79.
- _____, 'Exigencias de comunión en un mundo dividido: acerca del Sínodo Americano'. *Páginas* – nº14 (jun.1997), 18-25.
- _____, 'Fracción del pan: filiación y fraternidad'. *Esplendor* – nº20 (1997), 5-6.
- _____, 'El esplendor y la misión de Cristo'. *Páginas* – nº147-148 (oct.-dic.1997), 6-14.
- _____, 'En la muerte de Paulo Freire: educar y liberar'. *Páginas* – nº146 (ago.-set.1997), 7-8.
- _____, 'Condivere la parola [extractos]'. *Servizio della Parola* – nº291-292 (oct.-nov.1997), 69-70.
- _____, 'Betinho: un defensor de la vida'. *Páginas* – nº147-148 (oct.-dic.1997), 125-126.
- _____, 'Acerca del Sínodo en América: la agenda del Vaticano'. *Vida Nueva* – (13 dic.1997), 20-21.
- _____, 'Discovering a People'. *Listening* 32 (1997), 174-178.

- _____, 'Freiheit und Befreiung. Gespräche mit...'. *Reformierte Kirchenzeitung* 138 (1997), 500-504.
- _____, 'Jubilee and Christ's Mission'. *Lodoc* 28 (1997/98), nº4, 13-18.
- _____, 'The Seminary as a context for teaching theology'. *Seminary Journal* – nº3 (1998), 34-44.
- _____, 'El Papa en Cuba con el Evangelio en la mano'. *IDL* – nº105 (mar.1998), 13-14.
- _____, 'Recordando al Cardenal Pironio'. *Páginas* – nº150 (abr.1998), 6-9.
- _____, 'No reconstruir la injusticia'. *Páginas* – nº150 (abr.1998), 24.
- _____, 'El Gobierno de Fujimori viola los derechos humanos: el Cardenal de Perú y Gustavo Gutiérrez denuncian los programas de esterilización peruanos'. *Zenit* – (3 jul.1998).
- _____, 'Actualidad de Medellín'. *Páginas* 23 (ago.1998), 6-16.
- _____, 'Nadie me quita la vida, Yo la doy'. *Páginas* 159 (Out. 1999), 37-43.
- _____, 'Dom Hélder: obispo de los pobres'. *CLAR* 6 (Nov.-Dez. 1999), 67-68.
- _____, 'Navidad y Taucamarca'. *Signos* 23-24 (dic.1999), 7.
- _____, 'Situación y tareas de la teología de la liberación'. *Páginas* 161 (feb. 2000), 6-22.
- _____, 'Santificar el tiempo'. *Alternativas* 15 (2000), 211-214.
- _____, 'Mons. Oscar Romero; aniversario y jubileo'. *Páginas* 163 (jun.2000), 53-54.
- _____, 'Misión y signos de los tiempos: si ella nos acerca?'. *Spiritus* 159 (Jun. 2000), 78-88.
- _____, 'Gratuidad y fraternidad: Mateo 18'. *Páginas* 164 (Ago. 2000), 28-36.
- _____, 'Pepe'. *Páginas* 165 (oct.2000), 57-63.
- _____, 'Silenzio di Dio e ingiustizia: sono nato un giorno che Lui era malato'. *Il Segno* 4 (2001), 26-27.

- _____, 'Situaciones y tareas de la Teología de la Liberación'. *Selecciones de Teología* 157, vol. 40, Jan-Mar. (2001), 3-13.
- _____, 'Una nueva etapa en la vida del país?'. *Páginas* 169 (Jun. 2001), 15-17.
- _____, 'Quehacer teológico y experiencia eclesial'. In TAMAYO & BOSH (Eds.), *Panorama de la Teología Latinoamericana*. Estella: EVD, 2001, 25-51.
- _____, 'Teología de la liberación y vigencia de utopías'. *Cuadernos de Teología y Cultura* 10 (2001).
- _____, 'Les Christ flagellés des Indes'. *Dial* (2002).
- _____, 'Celebración y defensa de la vida'. *El comercio. Supl. Dominical* - (31 mar.2002), 2.
- _____, 'Contra el desaliento'. *Signos* – 5 (abr.2002), 1-2.
- _____, 'Una carta para Juan Gonzalo?'. *Páginas* - 175 (jun.2002), 100-102.
- _____, 'Pepe'. *Páginas* - 165 (oct.2002), 7-6.
- _____, 'Una opción teocéntrica'. *Páginas* 177 (Out. 2002), 6-13.
- _____, 'Vaticano II: una tarea abierta'. *Páginas* 178 (Dez. 2002), 14-23.
- _____, 'No seremos los mismos'. *La República* - (13 abr.2003), 27.
- _____, 'No hay muertos ajenos, todos son nuestros'. *Campus* 16 (Abr.-Maio 2003), 20-21.
- _____, 'Desenterrar la verdad – Un punto de partida no de llegada'. *La República* (28 Set. 2003), 28-29.
- _____, 'Comprender a pobreza'. In *Encounters with the world: essays to honour Aloysius Pieris, sj*. Sri Lanka: The Ecumenical Institute for Study and Dialogue, 2004.
- _____, 'Pobreza y Teología'. *Páginas* 191 (Fevereiro 2005), 12 - 28.
- _____, 'Benedicto XVI y la opción preferencial por el pobre'. *Páginas* 205 (Junho 2007), 6-13.
- _____, 'Dom Hélder, un testimonio profético'. *Páginas* 214 (Junho 2009), 46 - 53.
- _____, 'Cerca de Dios, Cerca del Pobre'. *Páginas* 220 (Dezembro 2010), 7 - 9.

- _____, 'Os profetas de Deus'. *L'Osservatore Romano*, Edição Semanal em Português, Ano XLIV, N.36 (2.279) – 8 Setembro 2013 (8-9).
- _____, 'A opção preferencial pelos pobres em Aparecida'. In MÜLLER, Gerhard, *Pobre para os Pobres*. Lisboa: Paulus Editora, 2014, pp. 111-140.
- _____, 'A espiritualidade do acontecimento conciliar'. In MÜLLER, Gerhard, *Pobre para os Pobres*. Lisboa: Paulus Editora, 2014, pp. 141-161.
- _____, 'Melhor os pobres'. In *L'Osservatore Romano*, Edição Semanal em Português, Ano XLVI, N.22 (2.365) – 28 Maio 2015 (10).

C) Conferências, discursos, homilias (por ordem cronológica):

- 'Theology of Liberation'. *Dial* – nº14 (Winter 1975), 74-75.
- 'Por una teología y una liturgia de la liberación'. *Liaisons Internationales* – nº10 (ago.-set.1976), 10-13.
- 'Of many things: terrorism, liberation and sexuality'. *The Witness* – nº4 (abr.1977), 10-11.
- 'El desarrollo de la teología de la liberación en los años 1968-1978'. *Tercer Mundo* – (ene.1978).
- 'Conferencia de prensa de Gustavo Gutiérrez'. *Páginas* – nº21-22 (abr.1979), 55-64.
- 'Von der Liebe Gottes retten einer Zeit der Unterdrückung: Ansprache bei der Entgegennahme des Ehrendoktorats'. *Theologische Quartalschrift* – nº3 (1985), 227-229.
- 'Lima: XV Jornadas de Teología – Jesucristo, verdad del Padre'. *Páginas* – nº71-72 (oct.1985), 40.
- 'Una espiritualidad latinoamericana'. *Informedeh* – nº42 (mar.-abr.1986), 1-4.
- 'Vocation et mission de l'Église'. *Convergence* – nº3 (1987), 11-19.
- 'La pobreza desde la perspectiva de la teología de la liberación'. *Acción Crítica* – nº28 (1990).
- 'Mesa Redonda: Seis horas con el siglo XX'. *Oiga. Supl.* – (26-31 dic.1990).
- 'San Marcos confiere doctorado Honoris Causa a Gustavo Gutiérrez'. *Páginas* – nº114-115 (abr.-jun.1975), 155-166.
- 'En recuerdo mío'. *Signos* – nº22 (5 jun.1992), 5.
- 'Las condiciones del discípulo'. *Signos* – nº3 (21 ago.1992), 5.

- 'Teología de la liberación y opción preferencial por el pobre'. *Pluma y Pincel* – nº166 (1993), 10-13.
- 'Una agenda: la IV Conferencia de Santo Domingo'. *Páginas* – nº119 (feb.1993), 11-19.
- 'Option pour les pauvres: bilan et enjeux'. *Théologiques* – Vol. 1-2 (oct.1993), 121-134.
- 'El futuro no llega, se construye'. *Páginas* – nº124 (dic.1993), 100-107.
- 'No hay muertos ajenos'. *Páginas* – nº126 (abr.1994), 82-85.
- 'Lenguaje teológico: plenitud del silencio'. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* – nº26 (2º sem.1995), 149-179.
- 'Renovar «la opción por los pobres»'. *Sal Terrae* – nº983 (1995), 677-690.
- 'El Jubileo y la misión de Cristo'. *Páginas* – nº147 (oct.-dic.1997), 6-14.
- 'Gratuidad y justicia'. *Páginas* – nº152 (ago.1998), 80-84.
- 'Los 50 años de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos'. *Páginas* – nº111 (oct.1999), 98-103.
- 'Un aporte ético al proceso de globalización'. *Cuadernos Verapaz* – nº19 (2000), 131-141.
- 'Desafíos de la posmodernidad'. *Páginas* – nº162 (abr.2000), 36-47.

D) Conferências e comunicações existentes no arquivo pessoal de Gustavo Gutiérrez (por ordem cronológica):

- I Jornadas de Reflexión Teológica 1971: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'Evolución de la teología desde Vaticano II y Medellín'.
- III Jornadas de Reflexión Teológica 1973: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'Marxismo y cristianismo'.
- IV Jornadas de Reflexión Teológica febrero 1974: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'Fe, ideología e teología'.
- V Jornadas de Reflexión Teológica febrero 1975: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'La Revelación en la historia'.
- VI Jornadas de Reflexión Teológica febrero 1976: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'El anuncio de la liberación en Jesucristo'.

- VII Jornadas de Reflexión Teológica febrero 1977: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'La perspectiva del pobre en la historia de la teología'.
- VIII Jornadas de Reflexión Teológica febrero 1978: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'Teología desde la praxis de los pobres'.
- IX Jornadas de Reflexión Teológica julio-agosto 1979: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'Problemas teológicos en América Latina de Medellín a Puebla'.
- X Jornadas de Reflexión Teológica febrero 1980: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'Situación de la Cristología'.
- XI Jornadas de Reflexión Teológica febrero 1981: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'La opción preferencial por los pobres en la Biblia y en la historia de la Iglesia; Dios en la Biblia, en la Teología y en la Iglesia '.
- XII Jornadas de Reflexión Teológica febrero 1982: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'Jesucristo verdad del Padre, espiritualidad cristiana: seguimiento de Jesús'.
- XIII Jornadas de Reflexión Teológica febrero 1983: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'El Reino de Dios: centro del mensaje de Cristo'.
- XIV Jornadas de Reflexión Teológica 1984: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'San Pablo: de la esclavitud a la libertad. El Reino de Dios: centro del mensaje de Jesucristo'.
- XV Jornadas de Reflexión Teológica 1985: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'Experiencia de Dios y teología. Jesucristo, verdad del Padre'.
- XVI Jornadas de Reflexión Teológica 1986: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'El Concilio Vaticano II y su recepción en América Latina. Revelación y experiencia de Dios'.
- XVII Jornadas de Reflexión Teológica 1987: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'Teología y Salvación. El Reino de Dios en la Biblia y en la teología'.
- XVIII Jornadas de Reflexión Teológica 1988: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'A los veinte años de Medellín. Cristología II: verdad del Padre'.
- XIX Jornadas de Reflexión Teológica 1989: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'Revelación y experiencia de Dios'.

- XX Jornadas de Reflexión Teológica 1990: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'Temas centrales de la Biblia y del Magisterio de la Iglesia. Pobreza y vida. Teología Juánica. El Reino de Dios en la Biblia y en la Teología'.
- XXI Jornadas de Reflexión Teológica 1991: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'Perspectivas teológicas de una cultura de la vida y de la solidaridad. En torno a la *Centesimus Annus*'.
- XXII Jornadas de Reflexión Teológica 1992: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'Espiritualidad: seguimiento de Jesús hoy'.
- XXIII Jornadas de Reflexión Teológica 1993: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'La Iglesia de los pobres: opción preferencial y prioridades pastorales'.
- XXIV Jornadas de Reflexión Teológica 1994: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'Introducción a las ideas centrales de la Biblia y del Magisterio de la Iglesia. Los escritos de San Lucas. Dios en la Biblia e en la teología'.
- XXV Jornadas de Reflexión Teológica 1995: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'Los rostros de los pobres hoy'.
- XXVI Jornadas de Reflexión Teológica 1996: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'De escriba a discípulo. El Evangelio según San Mateo'.
- XXVII Jornadas de Reflexión Teológica 1997: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'El camino de Jesús. Introducción a los temas centrale de la Biblia y la Teología. Espiritualidad cristiana y camino de Jesús'.
- XXVIII Jornadas de Reflexión Teológica 1998: Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Teología. 'El Espíritu Santo y la nueva evangelización. Vivir según el espíritu'.

E) Entrevistas (por ordem cronológica):

- 'Padre Gutiérrez destaca originalidad de Mariátegui'. *Páginas* – nº15 (oct.1972), 4-5.
- 'Entrevista a Gustavo Gutiérrez por ocasión del Consejo Mundial de Iglesias, en Bangkok (29 dic.1972 - 12 enero 1973)'. *Páginas* – nº23 (feb.1973), 8-12.
- 'América Latina: un proceso revolucionario para todo el Continente'. Entrevista com Antonio Cadavez. *Páginas* – nº15 (oct.1972), 4-5.

- 'El Evangelio no es neutral: entrevista com Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com José María Vigil Gallego y Bonifacio Fernández. *Vida Nueva* – nº992 (jul.-ago.1975), 22-31.
- 'Teologia della Liberazione: intervistato il Prof. Gutiérrez'. Entrevista com Vincenzo Frisullo e Mario Volpe. *Trinitas* – nº7-9 (jul.-set.1975), 25-29.
- 'Liberation theologians and Third World demands: a dialogue between Gustavo Gutiérrez and Javier Iguíñez'. Entrevista com Dow Kirkpatrick. *The Christian Century* – nº17 (mayo1976), 456-460.
- 'God puts his foot in history'. Entrevista com Dawn Gibeau. *The Magazine* – (10 set.1976), 7-9.
- 'Conversaciones sobre la fe. Entrevistas com Ladislaus Boros, Georges Casals, Gustavo Gutiérrez [et al.]'. Entrevista com Teófilo Cabestrero. Salamanca: Ed. Sígueme, 1977, 124-136.
- 'Diálogos sobre la Iglesia en América Latina'. Entrevista com Teófilo Cabestreros. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer, 1978, 31-50.
- 'Derecho del Pueblo: liberarse y pensar su fe'. Entrevista com Enrique Moreno. *Pastoral Popular* – nº1 (1979), 44-47.
- 'Anunciar el Evangelio a los pobres desde los pobres'. *Comunidades Cristianas Populares* – nº15 (abr.1979), 20-21.
- 'La fuerza histórica de los pobres'. *Solidaridad* – nº3 (mayo 1979), 37-39.
- 'Conferencia de prensa de Gustavo Gutiérrez'. Entrevista a Gustavo Gutiérrez en Puebla (México). *Socialismo y Participación* – nº7 (jun.1979), 148-153.
- 'Gustavo Gutiérrez y la teología de la liberación'. Entrevista com Francisco Guerra García. *Socialismo y Participación* – nº7 (jun.1979), 145-147.
- 'No tiene sentido entender la Iglesia popular de outra manera que como Iglesia de los pobres'. Entrevista por ocasião do Congresso Internacional Ecuménico de Teologia (1980). *Ya* – (feb.1980).
- 'Entrevista com Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Luis Peirano. *Quehacer* – nº3 (mar.1980), 104-117.
- 'Temas vitales com dos grandes cristianos'. Entrevista a Gutiérrez e a Leonidas Proaño. *Comunicaciones* – nº43 (oct.1980), 21-24.
- 'Itinerario eclesial: de Medellín a Puebla'. Entrevista com Luis Peirano. *Moralia* – Vol.IV (feb.1982), 51-66.
- 'A los diez años de la teología de la liberación: una entrevista con Gustavo Gutiérrez'. *Quehacer* – (feb.1982), 46-47.

- 'Gutiérrez on... liberation theology's impact'. Entrevista com Philip Bennett. *National Catholic Reporter* – (17 dic.1982), 10-11.
- 'The prophetic role of the Church in Latin America: a conversation with Gutiérrez'. Entrevista com James Brockman. *Christian Century* – nº100 (1983), 931-935.
- 'Arguedas. Las Casas y el Dios liberador'. Entrevista com Peter Elmore e Frederico de Cárdenas. *El Observador* – (19 ene.1983), 1-3.
- 'Entrevista al teólogo Gustavo Gutiérrez: teología «sistematizar la experiencia del pueblo cristiano» (Parte I) – Nuevos signos de la presencia de Dios en América Latina (Parte II)'. *Noticias Aliadas* – nº18-19 (mayo1983), 5-6.
- 'Interview with Gustavo Gutiérrez'. *Latinamerica Press* – nº118 (mayo 1983), 5-8.
- 'Latin America's pain bears fruit: interview with Gustavo Gutiérrez on 15 years of liberation theology'. *Maryknoll's World Apostolate Bulletin* – nº210 (set.1983).
- 'Entrevista a Gustavo Gutiérrez: no podemos hacer teología desde un punto muerto de la historia'. Entrevista com Rosino Gibellini. *Iglesia, Teología, Política* – (1984), 128-131.
- 'Prefiero caminar con la Iglesia que solo: Gustavo Gutiérrez en el Congreso de Teología'. *Ya* (1984).
- 'La visita del Papa vista por Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Federico Velarde. *Quehacer* – nº33 (1984), 17-24.
- 'Gustavo Gutiérrez: 25 años en la teología de la liberación'. Entrevista com Cecilia Tovar. *30 Días* – nº2 (ene.1984), 13.
- 'Gustavo Gutiérrez: defender la vida es subversivo'. Entrevista com Mario Campos. *La República* – (20 abril 1984), 13-21.
- 'Alegría del pobre inquieta al poderoso (Parte I) – Gustavo Gutiérrez responde a críticas de la teología de la liberación'. Entrevista com Mario Campos. *Noticias Aliadas* – nº17 (mayo1984), 3-6.
- 'Théologie de la Libération: les enjeux'. Entrevista com Jean-Pierre Manigne. *Actualité Religieuse* – nº12 (mayo 1984), 38-39.
- 'Sacerdote Gustavo Gutiérrez, padre de la Teología de la Liberación: no creo en lucha de clases ni metralletas'. Entrevista co Carlos Larreau. *Ojo* – (13 ago.1984).
- 'Defender al pobre aún conduce a la muerte, dice el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com F. Valls. *El País* – (22 set.1984).
- 'Gustavo Gutiérrez: estamos dispuestos al diálogo y a la rectificación'. Entrevista com A.V. Pérez. *ABC* – (23 set.1984).

- 'Teología de la liberación no usa el análisis marxista, dice Gutiérrez'. *El Comercio* – (23 set.1984).
- 'Gutiérrez: Criticism will deepen and clarify liberation theology'. *Latinamerica Press* – nº35 (27set.1984), 3-4.
- 'Los pobres de mi país me empujaron hacia la teología de la liberación'. Entrevista com Pedro de Anasategui. *Eccllesia* – (6 oct.1984), 29.
- 'Gustavo Gutiérrez: teología de la liberación es un mensaje de vida para todos'. Entrevista com Mario Campos. *La República* – (14 nov.1984), 5-7.
- 'Gustavo Gutiérrez: fiel a la Iglesia y al pueblo'. *Páginas* – nº65-66 (nov.-dic.1984), 35-37.
- 'Liberation Theology should frighten: interview with Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Michael Smith. *Newsweek* – (10 dic.1984), 56.
- 'Gutiérrez avisora «una teología que nazca de los pobres»'. *Noticias Aliadas* – nº6 (feb.1985), 5-6.
- 'La teología de la liberación: entre la acusación y la defensa'. *Tierra Nueva* – nº52-53 (ene.-abr.1985), 8-26.
- 'Una teología en el tapete'. Entrevista com Michael Smith. *La Revista* – (3 feb.1985), 3.
- 'Chaque fois que l'on parle avec clarté des problèmes sociaux, on se fait traiter de communiste, nous declare le père Gustavo Gutiérrez'. *Le Monde* – (5 feb.1985), 5.
- 'Gustavo Gutiérrez: hay gente para quien todo es marxismo'. *El País* – (8 feb.1985).
- 'Peruvian theologian defends Liberation Doctrine'. Entrevista com Lydia Chávez. *The New York Times* – (8 feb.1985).
- 'Une théologie de la vie'. Entrevista com Bernard Le Léannec. *La Croix l'Évènement* – (12 feb.1985), 10.
- 'Gutiérrez looks toward a theology fro the poor themselves'. *Latinamerica Press* – nº6 (21 feb.1985), 3-4.
- 'Un petit prêtre aux cheveux noirs: Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Jean-Claude Petit. *La Vie* – (21-27 feb.1985), 57-58.
- 'La Iglesia quiere también un camino de reformas eficaces'. *Hoy* – (24 feb.1985).
- 'Después de la visita del Papa al Perú: entrevista a Gustavo Gutiérrez'. *Sic* – nº473 (mar.1985), 141-142.
- 'Liberation theology: dealing with the true problems'. Entrevista com Frederick Herzog. *Books & Religion* – nº2 (mar.1985), 7-9.

- ‘Habla el padre Gutiérrez: declaraciones exclusivas del gran teólogo peruano al corresponsal en Roma del diario *El País* de Madrid’. *Equis X* – (4-10 mar.1985), 19-21.
- ‘Comment parler de Dieu aux déshérités’. Entrevista com Angélica Roget. *Plus, Montreal* – (6 abr.1985), 8-9.
- ‘Peruaanse theoloog Gustavo Gutiérrez: Beverigging is onderdukking va het onrecht’. *NRC Handelsblad* – (15 abr.1985).
- ‘Me sento anzitutto parroco’. Entrevista com Renzo Giacometti. *Jesus* – (mayo 1985), 77-79.
- ‘Gutiérrez: hay que salir del túnel de la miseria’. Entrevista com Juan Arias. *Hoy* – (4 mayo 1985), 9-10.
- ‘Gutiérrez y el Papa en Holanda’. Entrevista com Elsa Arana Freire. *Caretas* – (20 mayo 1985), 44-46.
- ‘Venus soutenir sa thèse de doctorat a Lyon, le père Gustavo Gutiérrez s’explique sur la théologie de la libération’. Entrevista com Alain Woodrow. *Le Monde* – (30 mayo 1985), 13.
- ‘Padre Gustavo Gutiérrez: la injusticia que lleva a la muerte’. Entrevista com Marina Robles. *La Revista* – (15 set.1985), 1-4.
- ‘Gustavo Gutiérrez Die Theologie der Befreiung zwischen aktion und kontemplation’. Entrevista com Raúl Fornet Betancourt e Alfredo Gómez-Müller. *Positionem Lateinamerikas* – (1986), 60-67.
- ‘La voz del padre Gutiérrez: la tenacidad de afirmar la vida’. *Sí* – nº531 (1986).
- ‘Discutiamone Padre Gutiérrez: Intervista dibattito com el fondatore della teologia della liberazione’. Entrevista com Francisco Ricci e Alver Metalli. *30 Giorni* – nº2 (feb.1986), 42-51.
- ‘Dios en los tiempos del pobre’. Entrevista com Elsa Arana Freire e Luis Jaime Cisneros Hamman. *Caretas* – (3 feb.1986), 26-30.
- ‘Los pobres mueren antes de tiempo: reflexiones del Padre Gutiérrez’. Entrevista com Enrique Rodríguez. *Visión* – (9 feb.1986), 26.
- ‘Gustavo Gutiérrez habla de Dios’. Entrevista com César Arias Quincot. *La Crónica* – (12 feb.1986).
- ‘El pobre irrumpe en la historia de América Latina’. Entrevista com Rúben Dri. *Entre Todos* – nº15 (mar.1986), 10-11.
- ‘Teología de la liberación: discutamos padre Gutiérrez’. Entrevista com Francisco Ricci e Alver Metalli. *Testimonio* – (mar.1986), 7-10.

- 'El padre Gustavo Gutiérrez se confiesa: habla de Dios, de la paciencia de Job y del FMI'. *Octavo Día* – (2 mar.1986), 6-8.
- 'Reportaje a Gustavo Gutiérrez: la liberación es más importante que la teología'. Entrevista com Horacio Verbitski. *El Periodista de Buenos Aires* – nº79 (14-20 mar.1986), 6-7.
- 'Frente a frente com Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Luís Saavedra. *Esquíu* – nº1351 (mar.1986), 4-5.
- 'La Iglesia y el anuncia del Evangelio en el momento actual'. Entrevista com Félix Grández Moreno. *Pastoral Andina* – nº54 (mar.-abr.1986), 9-13.
- 'Gustavo Gutiérrez: como hablar de Dios en una situación de violencia'. *La Región* – nº6 (abr.1986), 8-9.
- 'Teología de la liberación: hablar de Dios desde los pobres'. Entrevista com Nestor Busso. *Póngase de Pie* – nº9 (abr.1986), 24-27.
- 'Padre Gustavo Gutiérrez se pronuncia: Documento Vaticano apoya muchos temas de teologia de la liberación'. Entrevista com Hugo Lévano. *La República* – (6 abr.1986).
- 'La relación entre liberación y libertad es central en la teologia de la liberación'. *Vida Nueva* – (19 abr.1986).
- 'El caminho latinoamericano de la Iglesia'. *Familia Cristiana* – nº531 (mayo 1986), 37-41.
- 'Dios quiere la liberación de los pobres'. *El Mensajero de San Antonio* – nº6 (jun.1986), 25.
- 'Teología desde el reverso de la historia'. Entrevista com Nora Franco. *La Liberación* – nº15 (jun.1986), 4-5.
- 'Job, Ayacucho y la alegría de los pobres'. Entrevista com Antonio Cisneros. *El Zorro de Abajo* – nº5 (jul.1986), 20-26.
- 'Gustavo Gutiérrez: solo con justicia será posible la paz'. Entrevista com Marina Macher. *Hipocampo* – nº28 (jul.1986), 12-14.
- 'Gustavo Gutiérrez's new way to be christian'. Entrevista com Robin Kirk. *National Catholic Reporter* – (31 oct.1986), 7-8.
- 'I am a Christian first'. Entrevista com Mike de Mott. *Marynoll* – nº11 (nov.1986), 14-19.
- 'La teologia de la liberación no es algo de petrificado: Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Guillermo García. *Excelsior* – (11 dic.1986).

- 'Na interview with Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Thomas Ewald. *The Michigan Catholic* – (12 dic.1986), 3, 13-14.
- 'Padre Gutiérrez defende teologia: disse que deber del cristianismo es liberar a los pobres'. *La República* – (12 dic.1986).
- 'Mit dem armen verwurzelt: interview mit dem peruanischen theologen Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Johannes Hermans. *Misereor Aktuell* – nº1 (ene.-feb.1987), 6-9.
- 'Padre Gustavo Gutiérrez: una esperanza en médio del dolor'. Entrevista com César Arias Quincot. *Actualidad* – (31 mar.1987), 16-17.
- 'Guatavo Gutiérrez: with the poor'. Entrevista com Martin A. Lee e Pía Gallegos. *Christianity and Crisis* – nº47 (abr.1987), 113-115.
- 'Gustavo Gutiérrez: aún podemos salir de la violencia'. Entrevista com Andrés Calmn. *Signos* – nº1 (jul.1987), 8-9.
- 'Hablar de Dios desde los pobres (1ª e 2ª parte)'. *La Voz del Campesino* – nº47-48 (jul.-set.1987).
- 'Pastor in de barrio; Gustavo Gutiérrez: De armen leren ons het geloven-ookcian de rijken en de theologen'. Entrevista com Thomas Seiterich. *De Bazuin* – nº36 (set.1987), 8-10.
- 'Gustavo Gutiérrez: opting for the poor'. Entrevista com Kathleen Hayes. *Other Side* – nº9 (nov.1987), 10-13.
- 'Teología della liberazione: intervista a G. Gutiérrez'. Entrevista com Claudio F.. *Segno* – nº89 (dic.1987).
- 'Padre Gustavo Gutiérrez pone el dedo en la llaga: vida humana vale poco en el Perú'. Entrevista com Mariella Balbi. *La República* – (24 dic.1987), 11-14.
- 'El padre Gutiérrez a los 20 años de la Teología de la Liberación'. Entrevista com Pedro Romanov. *La Voz* – (28 dic.1987), 11-14.
- 'Gustavo Gutiérrez (Lima): Action et contemplation dans la théologie de la libération'. Entrevista com Raúl Fornet-Betancourt e Alfredo Gómez-Müller. *Concordia* – nº12 (1988), 69-80.
- 'Chiesa della vera liberazione'. Entrevista com Nestor Busso. *Mondo e Missione* – (ene.1988), 56-58.
- 'Entrevista a Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Aníbal Pastor. *Pastoral Popular* – nº186 (mar.-abr.1988), 24-28.

- 'La defensa de la vida en América Latina'. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos* – nº1 (abr.1988), 69-78.
- 'Poverty is our biggest violence, liberation priest says'. *The Edmonton Journal* – (23 abr.1988), B5.
- 'God calls us to fight for justice - Gutiérrez'. Entrevista com Roma di Robertis. *Western Catholic Reporter* – nº34 (mayo 1980), 4-5.
- 'A veinte años de Teología de la Liberación. Entrevista a Gustavo Gutiérrez'. *CEDIQ* – nº5 (jul.1988).
- 'Spokesman for the people'. Entrevista com Curt Cadorette. *Marynoll* – nº7 (jul.1988), 19-22.
- 'Cisma y liberación, Gustavo Gutiérrez: Lefèbre se puso al margen de la historia'. Entrevista com Mario Campos. *Caretas* – (4 jul.1988), 28-33.
- 'Interview Gustavo Gutiérrez au Pérou'. Entrevista com Mario Campos. *Dial* – nº1328 (jul.1988), 1-5.
- 'Poverty and love: founder of liberation theology denies marxism'. Entrevista com Tom McHugh. *Catholic New York* – (21 jul.1988), 11.
- 'Entrevista a Gustavo Gutiérrez: defender y promover la vida'. *Andenes* – nº45 (jul.-ago.1988), 26-29.
- 'La teología de la liberación intenta recordar el sentido de la fe cristiana'. Entrevista com Fernando Aguirre B. *Presencia* – (20 nov.1988), 3-4.
- 'Entrevista com Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Román Roldan. *The Canticle* – (1989), 15-17.
- 'Dos décadas de Teología de la Liberación'. Entrevista com Mario Campos. *Iglesias* – nº61 (ene.-feb.1989), 20-21.
- 'A weekly magazine in Lima, Peru: interviews Gustavo Gutiérrez, father of liberation theology'. *International Christian Digest* – nº1 (feb.1989), 28.
- 'How do you tell the poor God loves you?: an interview with Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Mev Puleo. *Saint Anthony Messenger* – nº9 (feb.1989), 8-16.
- 'El padre de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez, en Salamanca: «Estamos en pleno proceso de lucha contra la miseria en América Latina»'. Entrevista com Carlos Velasco. *El Adelanto* – (1 abr.1989).
- 'La nueva evangelización: entrevista a Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Gerardo González Calvo. *Mundo Negro* – nº320 (mayo 1989), 40-45.

- 'Liberation Theology, its message examined: interview with Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Teresa Méndez-Faith e Beverly Kienzle. *Harvard Divinity Bulletin* – (Spring 1989), 6-7.
- 'No es posible construir la paz en ratos libres: entrevista'. Entrevista com Luis Llontop e Carmen Pérez. *La República* – (16 jul.1989), 8-9.
- 'Esta conquista se hizo con el pretexto de la evangelización'. *Autoeducación* – nº27 (nov.1989), 43-46.
- 'Entrevista amb Gustavo Gutiérrez: Els veritables subjectes de la teologia de l'alliberament són les comunitats de base'. *Catalunya Cristiana* – nº530 (nov.1989), 16-17.
- 'Habla el padre Gustavo Gutiérrez: sólo apoyando a los más pobres cambiará el Perú'. Entrevista com Mariella Balbi. *La República* – (31 dic.1989), 4-6.
- 'Entrevista com ... Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Mario Rodríguez León. *CR* – nº382 (ene.-feb.1990), 17-21.
- 'Conversaciones en Salamanca: Teología de la Liberación y V Centenario'. *Ciencia Tomista* – T.117 (ene.-abr.1990), 120-137.
- 'Entrevista a Gustavo Gutiérrez acerca de la crisis en Perú'. *Themis* – nº16 (mayo 1990), 43-47.
- 'Gustavo Gutiérrez: Yo no creo en la Teología de la Liberación, creo en Jesús'. Entrevista com Antonio Astorga. *ABC* – (18 jul.1990).
- 'Padre Gustavo Gutiérrez se pronuncia: hay que optar por los pobres y otorgarles un salario digno, elogia la solidaridad y creatividad de los pobres'. Entrevista com Ismael León. *La República* – (18 ago.1990).
- 'Gustavo Gutiérrez: Marx n'est pas la Bible'. *L'Actualité Religieuse dans le Monde* – nº82 (out.1990), 26-27.
- 'Gegen eine Armut, die tötet: interview mit dem peruanischen theologen Gustavo Gutiérrez'. *Konradsblatt* – nº48 (2 dic.1990), 8-9.
- 'Una luz en las tinieblas: Obispos católicos y evangélicos se pronuncian: Navidad es justicia, amor y solidaridad'. *La República* – (28 dic.1990), 14-15.
- 'El sentido de la vida es el amor: un amplio diálogo con el padre Gutiérrez'. Entrevista com Alfredo Zea. *El Peruano* – (27 ene.1991), A6.
- 'Pobreza, libertação. Nova evangelização: em diálogo com um dos primeiros elaboradores da teologia da libertação, Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Constanzo Donegana. *Cidade Nova* – nº2 (fev.1991), 16-17.

- 'Não se pode ser cristão sem se ser solidário com os pobres: afirma o pai da teologia da libertação'. Entrevista com Benjamim Forcano. *Jornal Fraternizar* – nº35 (abr.1991), 24.
- 'A conversation with Gustavo Gutiérrez: we drink from the deep wells of a wise and holy man'. *Catholic New Times* – (28 abr.1991), 10-11.
- 'El gran viraje: sorpresas de la Encíclica (*Centesimus Annus*) captadas por el padre G. Gutiérrez'. Entrevista com César Lévano. *Sí* – (12 mayo 1991), 31-32.
- 'Debemos combatir la pobreza'. Entrevista com Pedro Planas. *Oiga* – (13 mayo 1991), 28-32.
- 'Gustavo Gutiérrez: el problema de la pacificación es ante todo un problema de justicia'. *Gestión* – (16 mayo 1991), 14-15.
- 'Entrevista a Gustavo Gutiérrez, nueva Encíclica: un llamado a la solidaridad y el compromiso'. *Andenes* – nº82 (mayo-jun.1991), 35-36.
- 'Padre Gutiérrez habla sobre J.C. Mariátegui'. *La República* – (7 jun.1991).
- 'Gustavo Gutiérrez: acojamos la claridad y franqueza del grito de Juan Pablo II'. *Argumentos Supl. de El Universal* – (29 jun.1991), 6-7.
- 'Gustavo Gutiérrez: América Latina es tremendamente racista'. Entrevista com Adolfo Suárez-Vence. *El Independiente* – (15 ago.1991), 30.
- 'Entrevista com Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Antonio Villarino. *Misión sin Fronteras* – nº 129 (set.1991), 20-25.
- 'El futuro de la teología de la liberación: entrevista al padre Gutiérrez'. *Iglesia sin Fronteras* – nº127 (set.1991), 14-15.
- 'Gustavo Gutiérrez Het volk vecht met enorme creativiteit'. Entrevista com Jos Smeets. *Wereldwijd* – nº219 (nov.1991), 7-9.
- 'Vamos a hablar de Vallejo: entrevista a Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Carmen Pérez e Eduardo Urdanivia. *Páginas* – nº114-115 (abr.-jun.1992), 116-123.
- 'América Latina: riconfermare l'opzione per i poveri'. Entrevista com Lorenzo Prezzi. *Il Regno* – nº685 (15 jun.1992), 329-333.
- 'Las Casas nos dio una pauta importante: si usted fuese indio...'. Entrevista com Javier Rodríguez. *Cuadernos Laborales* – nº82 (oct.1992), 11-14.
- '500 años de fe: la Iglesia en América es un vasto capítulo de dolor y de grandeza que se lee con nuevos ojos'. Entrevista com Raúl Vargas Vega. *Caretas* – (15 oct.1992), 33.

- 'Una entrevista com Gustavo Gutiérrez: hay que acabar com la pobreza y las violencias de todos los días'. Entrevista com Miguel Godos Curay. *Correo* – (2 ene.1993), 5.
- 'Dire Dio dopo Auschwitz durante Ayacucho: diálogo tra Jürgen Moltmann e Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Katia Renna. *Mosaico* – (feb.1993), 11-26.
- 'Pensamiento teológico: Gustavo Gutiérrez'. *Rumbos* – nº1 (mayo 1993), 13-15.
- 'La théologie de la libération, preuve d'amour: interview avec Gustavo Gutiérrez'. *La Croix l'Événement* – (7 mayo 1993), 9.
- 'Els indis son els pobres de l'evangeli: Gustavo Gutiérrez defensa la teologia de l'alliberament'. *Catalunya Cristiana* – nº714 (27 mayo 1993).
- 'En qué sueñan los peruanos: invocando al génio, 24 personas formulan tres deseos'. *Caretas* – (26 jul.1993), 30-36.
- 'Gustavo Gutiérrez: ncesitamos tomar el caminho de la justicia'. *Ideele* – nº57 (oct.1993), 16-20.
- 'Sacerdote teólogo Gustavo Gutiérrez en el centro de la teología de la liberación'. *La Epoca* – (10 oct.1993), 14-15.
- 'Gustavo Gutiérrez: del tintero'. *Ideele* – nº58 (nov.1993).
- 'Hacer teologia es como «escribir una carta de amor»'. Entrevista com Juan Miguel Leturia. *Mensaje* – nº424 (nov.1993), 505-558.
- 'Gustavo Gutiérrez: la teologia de la liberación en el contexto neoliberal'. Entrevista com Paulino Montejo. *América Libre* – nº4 (jul.1994), 65-68.
- 'Fe Cristiana y mundo empobrecido'. Entrevista com José Gómez Izquierdo. *El Universo* – (13 mar.1994).
- 'Gustavo Gutiérrez: la violencia se combate respetando los derechos humanos'. *El Mundo* – (30 abr.1994).
- 'Los pobres no tienen nombre, son sólo números'. Entrevista com Angel Pérez Gómez. *Mensajero* – nº1236 (jun.1994), 26-29.
- 'Mariátegui: un hombre libre. Entrevista a Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Cecilia Tovar y Julio Casas. *Páginas* – nº127 (jun.1994), 53-61.
- 'Padre Gutiérrez sostiene que há llegado el momento de tomar la decisión por la construcción de una sociedad más justa'. *La República* – (7 jun.1994), 13.
- 'Keeping the faith'. *Newsweek* – (24 jun.1994), 66.
- 'Gustavo Gutiérrez: una intensa presencia'. Entrevista com Teresina Muñoz Nájjar. *Caretas* – (4 ago.1994), 78-79.

- 'Ariátegui y Gutiérrez'. Entrevista com Alberto Adrianzén. *Pretextos* – nº6 (dic.1994), 109-117.
- 'Auf neuem kurs? Der befreiungs theologe Gustavo Gutiérrez im Gespräch'. Entrevista com Frederick Herzog. *Evangelische Kommentare* – nº9 (1995), 536-538.
- 'La pobreza es una muerte prematura: entrevista a Gustavo Gutiérrez'. *Carta a las Iglesias* – nº322 (ene.1995), 12-14.
- 'Esta guerra es un absurdo total'. *Amigo del Hogar* – nº569 (mar.1995).
- 'Reflexionando com el P. Gutiérrez desde lo cotidiano sobre la vida de EDOP'. *Aportes Educativos* – nº76 (jun.-dic.1995), 8-9.
- 'Necesitamos tomar el caminho de la justicia: entrevista con G. Gutiérrez'. Entrevista com Isaías Rojas Pérez. *Idee* – (1996), 88-97.
- 'Gutiérrez: il Vaticano se adoperi per il debito del paesi poveri'. Entrevista com Katia Novella Bosio. *ASCA News Letter* – nº16 (4 nov.1996), 1-4.
- 'Il teólogo della liberazione: Papa Wojtyla há copiato la nostra dottrina sociale'. Entrevista com Sara Gandolfi. *Doménica* – (19 ene.1997), 9.
- 'La fe al día'. *Caretas* – (6 mar.1997), 38-39.
- 'Como Dios manda'. Entrevista com Mario Campos. *Somos* – (23 mar.1997), 12-16.
- 'La voz del padre Gutiérrez: la tenacidade de afirmar la vida'. *Sí* – (2 jun.1997), 22-23.
- 'Teologia della liberazione, ce ne parla il teólogo Gustavo Gutiérrez, che ne è stato l'iniziatore: Dio dall'inferno della storia'. Entrevista com Rossi Achille. *LAltrapagina* – nº9 (set. 1997), 16-17.
- 'Freiheit und befreiung: gespräch mit Gustavo Gutiérrez'. *Reformierte Kirchenzeitung* – (nov.1997), 500-504.
- 'Le teologie nascono per morire'. Entrevista com Antonio dal Bianco. *Rocca* – nº23 (dic.1997), 44-46.
- 'Les cinq grands défis pour l'Église des deux prochaines décennies, Gustavo Gutiérrez'. *Utopias* – (1998), 33.
- 'Opción por los pobres: conversando com Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Jacobo J. Guiribitey. *Heraldo Cristiano* – nº6 (1998), 28-33.
- 'Pourrait-on penser l'Église sans tenir compte de la situation des exclus?'. Entrevista com Marc Poujols. *Communautés* – (1998).
- 'Entrevista a P. Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Jorge López. *Nazareno* – nº7 (ene.1998), 10-12.

- 'Incontro con Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Paolo Moiola. *Missioni Consolata* – nº2 (feb.1998), 53-54.
- 'Amo la Chiesa che ama i poveri'. Entrevista com Angelo Ferrari. *Jesus* – nº7 (jul.1998), 71-73.
- 'Gustavo Gutiérrez, teólogo de la liberación: cinco grandes retos para la Iglesia'. *Utopias* – nº58 (set.1998), 33-34.
- 'Amamos a los poderosos como Jesús amaba a los fariseos: cada día que pasa, retroceden los derechos humanos en Perú, pero aumento da la conciencia del pueblo'. Entrevista com Marisa Goñi Palma. *Diario de Mallorca* – (16 set.1998), 14.
- 'Cuarenta años de trabajo pastoral en un barrio de Lima'. *Utopias* – nº59 (oct.1998), 33-34.
- 'Dios amigo y educación liberadora'. *Maestros* – nº10 (oct.1998), 48-49.
- 'Un théologien de la libération face à la situation actuelle'. Entrevista com Alain Durand. *Dial* – (16-31 oct.1998), 5-6.
- 'Gustavo Gutiérrez: en Amérique Latine les pauvres meurent avant l'heure'. Entrevista com Pierre Routtet. *La Liberté* – (16 nov.1998).
- 'Rencontre avec G. Gutiérrez: la théologie de la libération. La libération dans le Christ'. Entrevista com Brigitte Bédard. *Présence Magazine* – nº55 (dic.1998), 12-14.
- 'Aprender a vivir en democracia'. Entrevista com Edwin Sarmiento. *El Sol* – (9 dic.1998), 6A.
- 'Padre Gutiérrez llama a la solidaridad: cuestiona el neoliberalismo'. *La República* – (10 dic.1998).
- 'L'uragano Mitch penaliza i piu poveri'. Entrevista com Angelo Ferrari. *Jesus* – (ene.1999), 30.
- 'Gustavo Gutiérrez: la pobreza significa la muerte prematura'. Entrevista com G. Imbuluzqueta. *Diario de Navarra* – (22 abr.1999).
- 'Pour une fidélité créatrice au Vatican II'. Entrevista com Jean-François Colosimo. *Revue de Deux Mondes* – (mayo 2000), 62-66.
- 'Entretien avec Gustavo Gutiérrez: une exceptionnelle source de vie'. Entrevista com Anne Soupa. *Les Dossiers de la Bible* – nº84 (set.2000), 4-5.
- 'La devotion marial au Pérou'. *Nouveaux Cahiers Marials* – (feb.2001), 34-36.
- 'La tragedia tiene causas naturales pero su desigual impacto no se debe a la naturaleza sino a que los seres humanos hacemos unos con otros'. *Caretas* – (8 feb.2001).
- 'Coo decirle al pobre que Dios lo ama?'. *Vida Pastoral* – nº233 (ene.-feb. 2002).

- 'Un point de vue de Gustavo Gutiérrez sur Bartolomé de Las Casas: les «Christ flagelés» des indes'. *Dial* – (1-5 ayo 2002), 3.
- 'Remembering the Poor: An Interview with Gustavo Gutiérrez'. Entrevista com Daniel Hartnett. *America – The National Catholic Review*, Vol. 188, nº3, Feb. 3, 2003.
- 'Considero capital el diálogo entre religiones: entrevista al padre Gustavo Gutiérrez'. *Ideelee* – nº153 (mar.2003), 38-42.
- 'Raios de luz na escuridão'. Entrevista com Paulo Pereira Lima. *Sem Fronteiras* – nº308 (mar.2003), 5-7.
- 'Entrevista exclusiva a Gustavo Gutiérrez sobre a Igreja da libertação nos países andinos'. 25 Abril 2003 (www.adital.org.br).
- 'La religión es usada para justificar la injusticia y el hambre'. Entrevista com Marco Burga. *La República* – (2 mayo 2003), 9.
- 'Nadie es dueño del testimonio de Jesús'. *Perú 21* – (4 mayo 2003), 6.
- 'Para permitir diálogo entre las Confesiones, señala Gustavo Gutiérrez, Estado debe ser laico; dice que mención a la Iglesia católica podría obviar-se en Carta Magna'. Entrevista com Luis Jo. *Ojo* – (4 mayo 2003), 9.
- 'Gustavo Gutiérrez y su lucha contra el fatalismo de la pobreza'. *La República* – (18 mayo 2003), 12.
- 'La pobreza no es un destino, sino una injusticia'. Entrevista com Patricia Pérez Vidal. *Correo* – (18 mayo 2003), 25.
- 'La teología y los pobres: Padre Gustavo Gutiérrez en defensa de los excluidos'. Entrevista com Pedro Escribano. *La República* – (21-23 mayo 2003), 20.
- 'P. Gustavo Gutiérrez: Premio Príncipe de Asturias 2003. Entrevista'. *Misión sin Fronteras* – (jun. 2003), 22-24.
- 'En un país pobre como Perú la corrupción es un crimen'. Entrevista com Ramiro Escobar. *Perú 21* – (2 jun. 2003), 9.
- 'Gustavo Gutiérrez, le père de la Théologie de la Libération'. Entrevista com Martine Sauto. *Jornal La Croix*, 24 Março 2012.
- 'Entrevista de Gustavo Gutiérrez à Zenit.org'. Roma, 12 Maio 2015 (<http://old.zenit.org/pt/articles/gustavo-gutierrez-a-teologia-da-libertacao-hoje>)
- 'Gustavo Gutiérrez avalia actualidade da Teologia da Libertação e o papado de Francisco'. Entrevista ao 'Instituto Humanitas Unisinos'. 11 Fevereiro 2016 (<http://www.ihu.unisinos.br/551491-gustavo-gutierrez-avalia-atualidade-da-teologia-da-libertacao-e-o-papado-de-francisco>)

- 'Gutiérrez, padre de la Teología de la Liberación: «Sólo conocemos el 10% de las resistencias al Papa. El otro 90% está oculto, pero él lo sabe». Entrevista com José Manuel Vidal'. 1 Março 2017.

(<http://www.elmundo.es/sociedad/2017/03/01/58b6bc7be2704e0b7e8b463c.html>)

• II - ESTUDOS

A) Obras, artigos e ensaios sobre Gustavo Gutiérrez (por ordem cronológica)

- JIMÉNEZ URRESTÍ, Teodoro (Ed.), *Teología de la Liberación. (Conversaciones de Toledo, junio 1973)*. Burgos: Aldecoa, 1974.
- KIRKPATRICK, Dow, 'Liberation Theologians and Third World Demands: A Dialogue with Gustavo Gutiérrez and Javier Iguíñez', *Christian Century*, May 12, 1976, 456-460.
- MONDIN, Battista, *I teologi della liberazione*. Turín: Borla, 1977 (71-89).
- MANZANERA, Miguel, *Teología y salvación liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez. Exposición analítica, situación teórico-práctica y valoración crítica*. Bilbao: Universidad de Deusto-Mensajero, 1978.
- VERGARA ACEVES, Jesús, *Teología desde el contexto de la Liberación. I. Estudio textual. 1. Gustavo Gutiérrez: La ruptura com la Teología actual. Estudio crítico textual sobre el Nuevo Discurso Teológico*. México: ESAC, 1979.
- BROWN, Robert McAfee, *Gustavo Gutiérrez*. Atlanta: John Knox Press, 1980.
- CABESTRERO, Teófilo, *Faith: Conversations with Contemporary Theologians*. Maryknoll: Orbis Books, 1980, pp. 95-105.
- BOCKMAN, James, 'The prophetic role of the Church in Latin America: A conversation with Gustavo Gutiérrez'. *Christian Century*, October 19, 1983, 931-935.
- BROWN, Robert McAfee, 'The case of Gustavo Gutiérrez'. *Worship* 18 (1984), 395-404.
- LIBÂNIO, João Baptista, 'Teología e símbolo. A propósito dos casos de Gutiérrez e Boff'. *Perspectiva Teológica* 16 (1984), 345-352.

- SOBRINO, Jon, 'Espiritualidad y Teología. A propósito del libro de Gustavo Gutiérrez «Beber en su propio pozo»'. *Revista Latinoamericana de Teología* 1 (1984), 195-224.
- AA.VV., 'Teología de la liberación. Documentos sobre una polémica'. *Cuadernos DEI* (9), 1984.
- CAMPOS, Mario, 'Gutiérrez: Joy of the Poor Confounds the Powerful'. *Latinamerica Press*, May 10, 1984, 3-5.
- HAUERWAS, Stanley, 'Some theological reflections on Gustavo Gutiérrez's use of «Liberation» as a theological concept'. *Modern Theology* 3 (1986-87), 67-76.
- MELCHIN, Kenneth R., 'Liberation and spirituality in Gustavo Gutiérrez'. *Pastoral Sciences* 6 (1987), 65-80.
- EDWARDS, Aníbal, *Seguimiento de Cristo en América Latina: a propósito de «Beber en su propio pozo»*. Lima: CEP, 1987.
- HAYES, Kathleen, 'Gustavo Gutiérrez; Opting for the Poor'. *The Other Side*, November 1987, 10-13.
- TAMEZ, Elsa, *Against Machismo*. Oak Park: Meyer-Stone, 1987, pp. 39-48.
- REVISTA LATINOAMERICANA DE TEOLOGÍA, 'Sesenta años de Gustavo Gutiérrez'. *Revista Latinoamericana de Teología* 5 (1988), 231-232.
- FERM, Dean W., 'Profiles in Liberation. 36 Portraits of Third World Theologian'. *Twenty-third Publications* (1988) 154-158.
- BETTO, Frei, 'Gustavo Gutiérrez – um perfil amigo'. *Revista Eclesiástica Brasileira* 48 (1988), 544-552.
- CADORETTE, Curt, *From the heart of the people. The theology of Gustavo Gutiérrez*. Oak Park (Illinois): Meyer Stone Books, 1988.
- GÓMEZ DE SOUZA, Luís Alberto, 'A força histórica da reflexão de Gustavo Gutiérrez'. *Revista Eclesiástica Brasileira* 48 (1988), 553-564.
- BOISVERT, Leandre, 'Les images bibliques de Dieu dans l'oeuvre de Gustavo Gutiérrez'. *Église et Théologie* 19 (1988), 307-321.
- BOFF, Leonardo, 'A originalidade da Teologia da Libertação em Gustavo Gutiérrez'. *Revista Eclesiástica Brasileira* 48 (1988), 531-543.
- DUKOWSKI, J. G., 'Consequences of Gustavo Gutiérrez's Spirituality of Liberation'. *Kerygma* 22 (1988), 57-74.

- TORRE, Sergio, 'Gustavo Gutiérrez: A historical sketch'. In ELLIS, M. H. – MADUTO, O. (Eds.), *The future of Liberation Theology. Essays in honor of Gustavo Gutiérrez*. Maryknoll (New York): Orbis Books, 1989, pp. 95-101.
- GONZÁLEZ, Antonio., 'El problema de la historia en la teología de Gustavo Gutiérrez'. *Revista Latinoamericana de Teología* 6 (1989), 325-364.
- GUIBAL, Francis, 'La force subversive de l'Évangile. Sur la pensée théologique de Gustavo Gutiérrez'. *Recherches de Science Religieuse* 77 (1989), 483-508.
- RUSSEL, A. J., 'Theology in Context and «The Right to Think» in Three Contemporary Theologians: Gutiérrez, Dussel and Boff'. *Pacifica* 2 (1989), 282-322.
- BROWN, Robert McAfee, *Gustavo Gutiérrez: An Introduction to Liberation Theology*. Maryknoll (New York): Orbis Books, 1990.
- AA.VV., *Teología y Liberación: Perspectivas y desafíos. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. Lima: CEP-IBC, 1990.
- ELLIS, Marc – MADURO, Otto (Eds.), *The future of Liberation Theology. Essays in honor of Gustavo Gutiérrez*. Maryknoll (New York): Orbis Books, 1990.
- _____, *Expanding the view: Gustavo Gutiérrez and the future of Liberation Theology*. Maryknoll (New York): Orbis Books, 1990.
- CADORETTE, Curt, 'Peru and the Mystery of Liberation: the nexus and logic of Gustavo Gutiérrez's Theology'. In ELLIS, M. H. – MADURO, O. (Eds.), *The future of Liberation Theology. Essays in honor of Gustavo Gutiérrez*. Maryknoll (New York): Orbis Books, 1990, pp. 49-58.
- NIEUWENHOVE, Jacques van, *Bronnen van bevrijding: varianten in de theologie van Gustavo Gutiérrez*. Kampen: J.H. Kok, 1991.
- AA.VV., *Teología y liberación, religión, cultura y ética. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. Lima: CEP-IBC, 1991.
- BUSSMANN, Claus, 'Lukas – Augustinus – Gutiérrez. Drei Antworten auf die Frage nach dem Verh]altnis des Christentums zur Politik'. In BUSSMANN, C. – RADL, W. (Eds.), *Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas*. Friburgo-Basilea-Viena: Herder, 1991, pp. 361-375.
- NICKELOFF, James B., 'A future for Peru? Gustavo Gutiérrez and the reasons for his hope'. In *Horizons* 19 (1992), 31-43.
- SAYÉS, José António, 'Ha cambiado realmente Gustavo Gutiérrez?'. *Burgense* 33 (1992), 169-206.

- NICKELOFF, James B., 'Church of the Poor: the Ecclesiology of Gustavo Gutiérrez'. *Theological Studies* 54 (1993), 512-535.
- NIEUWENHOVE, Jacques van, 'Bevrijding en culturele identiteit. Een spanningsveld in de theologie van Gustavo Gutiérrez'. In KLEINGOLDEWIJKB, V. (Ed.), *Theologie in de contexto de derde wereld. Een vergehijken studie*. Kampen: Kok, 1993.
- MARTÍNEZ GORDO, Jesús, *La fuerza de la debilidad. La teología fundamental de Gustavo Gutiérrez*. Bilbao: Instituto Diocesano de Teología y Pastoral – Desclée de Brouwer, 1994.
- ARAUJO, Roberto J., 'Political Theory and Liberation Theology: The Intersection of Unger and Gutiérrez'. *Journal of Law and Religion* 11 (1994-95), 63-81.
- BALBOA, J. R., 'Gustavo Gutiérrez in Post-Structuralist Critique: Toward a Postmodern Liberation'. *Union Semestre Quarterly Review* 49 (1995), 127-146.
- TRIGO, Pedro, 'Las Casas y Gustavo Gutiérrez en busca de los pobres de Jesucristo'. *Iter* 6 (1995), 116-183.
- MARTÍNEZ GORDO, Jesús, 'Compromiso, espiritualidade y razón teológica: la perspectiva teológica de Gustavo Gutiérrez'. *Lumen* 44 (1995), 97-120.
- FUDGE, Thomas A., 'Bonhoeffer and Gutiérrez, unlikely allies in Christian Revolution'. *Colloquium* 28 (1996), 31-49.
- SIEVERNICH, Michael, 'Von der Utopie zur Ethik. Zur Theologie von Gustavo Gutiérrez'. *Theologie und Philosophie* 71 (1996), 33-46.
- SIKER, Jeffrey, 'User of the Bible in the Theology of Gustavo Gutiérrez: Liberating Scriptures of the Poor'. *Biblical Interpretation* 4 (1996), 40-71.
- GAGGIOLI, Luca, 'Gustavo Gutiérrez e le fonti della teología della liberazione'. *Rassegna de Teologia* 37 (1996), 253-268.
- NICKELOFF, James B., *Gustavo Gutiérrez: Essential Writings*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- PAULY, Stefan, *Gustavo Gutiérrez in Theologen unserer Zeit*. Stuttgart-Berlin-Colonia: Kohlhammer, 1997 (125-138).
- LOIS, J., 'Gustavo Gutiérrez: en busca de los pobres de Jesucristo'. *Sal Terrae* 85/6 (1997), 501-516.
- LABÈQUE, Marcelo H., *Liberación y modernidade: una relectura de Gustavo Gutiérrez*. Friburgo: Universitätsverlag, 1997.

- DESROCHERS, Denise, *La convivialité. Une interprétation de la spiritualité de la liberación chez Gustavo Gutiérrez*. Montreal-Paris: Médiaspaul, 1999.
- LIBÂNIO, João Baptista, *Gustavo Gutiérrez*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- HARTNETT, Daniel, 'Remembering the Poor: An Interview with Gustavo Gutiérrez'. *America – The National Catholic Review*, Vol. 188, nº3, February 3, 2003.
- VALDERRAMA, Lucila, *Gustavo Gutiérrez. Biobibliografía*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, Fondo Editorial, 2004.
- ALMEIDA, João Carlos, *Teologia da solidariedade: uma abordagem da obra de Gustavo Gutiérrez*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- MAESTRO, García, 'El legado teológico de Gustavo Gutiérrez'. *Lumen* 27 (2008), 247-271.
- GROODY, Daniel, *Gustavo Gutiérrez – Spiritual Writings*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2011.
- SAUTO, Martine, 'Gustavo Gutiérrez, le père de la Théologie de la Libération'. Entrevista a Gustavo Gutiérrez, *Jornal La Croix*, 24 Março 2012.
- ZENIT, *Entrevista de Gustavo Gutiérrez à Zenit.org*. Roma, 12 Maio 2015 (<http://old.zenit.org/pt/articles/gustavo-gutierrez-a-teologia-da-libertacao-hoje>)
- INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS, *Gustavo Gutiérrez avalia actualidade da Teologia da Libertação e o papado de Francisco*. 11 Fevereiro 2016 (<http://www.ihu.unisinos.br/551491-gustavo-gutierrez-avalia-atualidade-da-teologia-da-libertacao-e-o-papado-de-francisco>)

B) Trabalhos académicos sobre Gustavo Gutiérrez (por ordem cronológica)

- WILSON, Richard F., *Human Liberation and Theology: An examination of the theology of Gustavo Gutiérrez, James H. Cone and Mary Daly*. Diss The Southern Baptist Theological Seminary, 1982.
- KOCHUTHARA, Thomas, *Ideology critique and theology. Praxis of liberation according to Gustavo Gutiérrez in the light of critical theory from Frankfurt School*. Diss. Lovaina, 1983.
- MITCHELL, Eric R., *Thomas' view of Church and Society: a comparison with the liberation theology of Gustavo Gutiérrez*. Diss. Drew University, 1985.

- VIVJER, H. W., *Theologie en bevrijding. Een onderzoek naar de relatie tussen eschatology en ethiek in de theologie van Gustavo Gutiérrez, J.C. Scannone en R. Alves*. Diss. Vrije Universiteit, Amsterdam, 1985.
- BAÑUELAS, Arturo M., *The Exodus in the theologies of liberation of Gustavo Gutiérrez and J. Severino Croatto*. Diss. Pont. Univ. Greg., Roma, 1987.
- PERNÍA, Antonio M., *The kingdom of God in the liberation theology of Gustavo Gutiérrez, L. Boff and L. Segundo*. Exc. Ex diss. Pont. Univ. Gregoriana, Roma, 1988.
- DIXON, David C., *A critical analysis of liberationist Christology in the writings of Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff and Jon Sobrino*. Diss. Southwestern Baptist Theological Seminary, 1988.
- CARLE, Robert D., *Theological critiques of human rights theory: the contributions of Jacques Maritain and Gustavo Gutiérrez*. Diss. Emory University, 1989. Diss Abstr 51 (1990-1991), n°1, 195.
- BLUE, J. Ronald, *Origin's of Gustavo Gutiérrez's «A Theology of Liberation»*. Diss. University of Texas at Arlington, 1989; Diss Abstr 50 (1989-1990), n°11, 3628.
- KENDRIK, P. W., *Christian freedom and liberation: a biblical and theological critique of the concept of salvation in the theology of Gustavo Gutiérrez*. Diss. Baptist Theological Seminary, Nueva Orleans, 1990.
- CAMPBELL, Margaret M., *Critical theory and liberation theology: a comparison of the works of Jürgen Habermas and Gustavo Gutiérrez*. Diss. Graduate Theological Union, 1990.
- RUSSELL, Arthur J., *«The right to think» in three contemporary theologians: Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel and Leonardo Boff*. Pars diss. Academia Alphonsiana, Roma, 1990.
- CROSBY, Daniel E., *A critique of the pneumatological paradigm in the theologies of James D.G. Dunn and Gustavo Gutiérrez: a question of eschatology*. Diss. Southwestern Baptist Theological Seminary, 1990.
- OJOY, V., *Traces of humanistic Marxism in Gustavo Gutiérrez theology of liberation: an attempt at position the comparability of Marxist views with religion*. Diss. Lovaina, 1990.
- STEMMELER, Michael L., *Theology of liberation and political theology: Leonardo Boff and Gustavo Gutiérrez in conversation with Johann Baptist Metz and Jürgen Moltmann*. Diss. Temple University, 1990. Diss Abstr 51 (1990-91), n°4, 1266.

- HYNES, M. J., *Gustavo Gutiérrez concept and images of God*. Diss. Saint Louis University 1991. Diss Abstr 52 (1991-92), nº5, 1778-1779.
- MASSINGALE, Bryan N., *The social dimensions of sin and reconciliation in the theology of James H. Cone and Gustavo Gutiérrez: a critical comparative examination*. Diss. Academia Alphonsiana, Roma, 1991.
- MARSON, Orioldo, *Il metodo della teologia della liberazione in Gustavo Gutiérrez, Leonardo e Clodovis Boff, Juan Luis Segundo*. Diss. Pont. Univ. Greg. Roma, 1991.
- ESTRADA, S. A., *A critique of liberationist exegesis of the Gospel of Luke as reflected in the writings of José Miguel Bonino, Leonardo Boff and Gustavo Gutiérrez*. Diss. Southwestern Baptist Theological Seminary, 1992.
- COSTADOAT CARRASCO, Jorge, *El Dios de la vida: El «discurso sobre Dios» en América Latina. Investigación sobre algunas obras principales de Gustavo Gutiérrez, R. Muñoz, J. Sobrino y J.L. Segundo*. Diss. Pont. Univ. Greg. Roma, 1993.
- BRECKENRIDGE, Robert L., *The ecclesiology of Gustavo Gutiérrez Merino: contours, sources and impact*. Diss. Southern Methodist University, 1993. Diss Abst 54 (1993-94), nº3, 968.
- BALDERAS, Octavio, *La espiritualidad en la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez*. Ex. Diss. Pont. Univ. Salesiana, Roma, 1994.
- COOPER, Linda L., *The Book of Job: A foundation for testimony in the writings of Gustavo Gutiérrez, Eli Wiesel, Archibald MacLeish and Carl Gustav Jung*. Diss. Oxford, 1994.
- UNKELBAH-EASTMAN, Mary A., *The public role of religion in modern society: A comparative analysis of John Courtney Murray and Gustavo Gutiérrez*. Diss. Cath. Univ. of America, 1994. Diss Abs 55 (1994-95), nº3, 602.
- RIEGER, Joerg M., *Approaches to the real; liberation theology and spirituality in Latin America and North America: A comparison of the works of Gustavo Gutiérrez and Frederik Herzog*. Diss. Duke Univ., 1994. Diss Abstr 56 (1995-96), nº2, 601.
- GIBBS, Philip, *The world in the third world: Divine Revelation in the Theology of Jean-Marc Ela, Aloiyus Pieris and Gustavo Gutiérrez*. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1996.
- HOWARD, Joseph D., *Viewing the expansion: An analysis of the modifications within Gustavo Gutiérrez Historical and Theoretical Theology of Liberation from the paradigm of the Imago Dei*. Diss. Westminster Theol. Sem. Diss. Abstr 57 (1996-97), 2532-2533.

- GORMAN, Rosemarie E., *The contributions of Gustavo Gutiérrez and Juan Luis Segundo to a Theology of Social Sin*. Diss, Cath. Univ. of America, 1996. Diss. Abstr 57 (1996-97), 2533.
- MacDONALD, Margaret, *Christian life and liberation: The basis for a Christian spirituality in the thought of Gustavo Gutiérrez*. Diss. Cath. Univ. of America, 1996. Diss. Abstr 57 (1996-97), 2096-2097.
- RAMÍREZ ZAMORA, Mario W., *De la revelación como historia a la teología como praxis (de W. Pannenberg a G. Gutiérrez)*. Diss. Pont. Ath. S. Crucis, Roma, 1997.

• **III - BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR (por ordem alfabética)**

- AA.VV., *A pobreza na Igreja – Textos de São Basílio Magno, São João Crisóstomo, Cardeal Montini, Cardela Lercaro, Mons. Huyghe*, Vol. IV. Lisboa : Livraria Moraes Editora, 1964.
- AA.VV., *Signos de Renovación. Testimonios de la Iglesia en América Latina 1969-1973*. Lima : CEP, 1973.
- AA.VV., *História da Teologia na América Latina*, Coleção ‘Teologia em Diálogo’. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.
- AA.VV., *Pobreza – Perspectivas de Análise Pluridisciplinar*. Lisboa: Editado por João César das Neves - UCP, 1985.
- AA.VV., *Vida e reflexão. Contributo da Teologia da Libertação ao pensamento teológico*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.
- AA.VV., *A Igreja e a opção pelos pobres*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1988.
- AA.VV., ‘Globalización, neoliberalismo y resistencia’. In *Alternativas*, Revista de análisis y reflexión teológica, Ano 4, nº7. Manágua: Editorial LasCasiana, 1996.
- AA.VV., *Patrística – Caminhos da Tradição Cristã*. São Paulo: Paulus, 2008.
- ALCALÁ, Manuel, *Théologie de la libération: Histoire, courants, critique*. In ‘Théologies de la Libération, Documents et Débats’. Paris: Cerf - Centurion, 1985 (11-35).
- ALFARO, Juan, *Cristianismo y justicia*. Madrid: Comissão Pontifícia ‘Justitia et Pax’, Ed. Propaganda Popular Católica, 1973.

- ANTUNES, Manuel, 'Liberalismo Filosofia'. In *Enciclopedia Verbo, Luso-Brasileira da Cultura*, Vol. 17. Lisboa - S.Paulo: Ed. Século XXI, Editorial Verbo, 2000.
- AQUINO, Tomás, *Suma de Teología*. Vol. II, Parte I-II. Madrid: BAC, 1989.
- ARENDT, Hannah, *A condição humana*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2001.
- ARRUPE, Pedro, 'L'analyse marxiste. Lettre aux provinciaux jésuites d'Amérique latine'. In *Théologies de la Libération, Documents et Débats*. Paris: Cerf - Centurion, 1985 (97-104).
- ASSMANN, Hugo, *Teología desde la Praxis de la Liberación*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- _____, *A idolatria do mercado. Um ensaio sobre economia e teologia*. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.
- BOFF, Clodovis, *Teologia e Prática – Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Editora Vozes, 2ª Edição, 1982.
- _____ - BOFF, Leonardo, *Teologia da Libertação no debate actual*. Petrópolis: Editora Vozes, 2ª Edição, 1985.
- BOFF, Leonardo, *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis: Editora Vozes, 16ª Ed., 2003.
- BOWKER, John, 'Liberation Theology'. In BOWKER, John (Ed.), *Concise Dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 335-336.
- BRÁS MARTINS, Nuno, *Introdução à Teologia*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003.
- BRIGGS, John, 'Presente e futuro'. In DOWLEY, Tim (Organização Geral), *História do Cristianismo*. Venda Nova: Bertrand Editora, 1995, pp. 669-670.
- BRIGHENTI, Agenor, 'A Teologia da Libertação em congresso prospectivo'. In *Concilium*, nº349 (2013/1). Petrópolis: Editora Vozes, 2012-2014, 116 [276] – 124 [284].
- BROCKMAN, James, *Romero – A Life*. New York: Orbis Books, 2005.
- CALAFATE, Pedro; FRANCO, José Eduardo, 'Os homens de cor preta, os ameríndios e a questão escravagista em Vieira'. In *Brotéria*, nº5, Vol. 185, Nov. 2017, 886ss.
- CALVEZ, Jean-Yves – PERRIN, Jacques, *Église et Société Économique – L'enseignement social des Papes de Léon XIII a Pie XII (1878-1958)*. Paris: Aubier, Ed. Montaigne, 1959.
- CÂMARA, Hélder, *Evangelho e libertação humana*. Porto: Livraria Lelos Editora, 1975.

- CARDOSO PERES, Mateus, *O sujeito moral. Ensaio de síntese tomista*. Porto : UCP Editora, 1992.
- CENTRO DE ESTUDOS SÓCIO-PASTORAIS DA UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA, *Questões sociais, desenvolvimento e política*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 1994.
- CÉSAR DAS NEVES, João, *A Economia de Francisco – Diagnóstico de um equívoco*. Parede: Princípia Editora, 2016.
- CHENU, Bruno, *Théologies Chrétiennes des Tiers Mondes*. Paris: Le Centurion, 1987.
- CHENU, Marie-Dominique, 'La Iglesia de los pobres en el Vaticano II'. In 'Concilium' 124 (1977), 73-79.
- CLEMENTE, Manuel, *Igreja e Sociedade Portuguesa – Do Liberalismo à República*. Lisboa: Grifo Editores, 2002.
- COMBY, Jean, *Para ler a 'História da Igreja' (3)*, Vol. III. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 2ª Ed., 1995.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología de la Liberación*. Madrid: BAC, 1978.
- CONGAR, Yves, *Uma Igreja serva e pobre*. Lisboa: Editorial Logos, 1964.
- _____, *Situations et tâches presents de la théologie*. Paris: CERF, 1967.
- CUADRON, Alfonso, *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*. Madrid: BAC, 1993.
- CURRAN, Charles, *Catholic Social Teaching 1891 – Present; A Historical, Theological and Ethical Analysis*. Washington DC: Georgetown University Press, 2002.
- CUSIMANO LOVE, Maryann, 'Poner a las personas antes que los beneficios. Globalización y pobreza'. In *Conclilium*, nº361, Junho 2015, Ed. Verbo Divino, 377-390.
- DEHON, Léon, *La Rénovation Sociale Chrétienne, Conférences données à Rome, 1897-1900*. Roma: Centro Generale Studi SCJ, 2001.
- DUSSELL, Enrique, *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo*. Ciudad de México: Potrerillos Editores, 1995.
- ECHEVARRÍA, Luís, 'Ozanam, Antoine-Frédéric'. In *Gran Enciclopedia RIALP*, Tomo XVII. Madrid: Ed. RIALP, 1979.
- ELLACURIA, Ignacio – SOBRINO, Jon (coordenadores), *Mysterium Liberationis*. Madrid: Trotta, 1990.
- ENGELS, Friedrich, *A situação da classe trabalhadora em Inglaterra*. Porto: Editora Afrontamento, 1975.

- FLECHA, José-Ramón, *Moral Social – La vida en comunidad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.
- FONTES, Paulo, 'Catolicismo Social'. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Vol. I. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000.
- _____, 'A Acção Católica Portuguesa (1933-74) e a Presença da Igreja na Sociedade'. Separata da *Lusitania Sacra*, 2ª Série [6], 1994.
- FRANCO, José Eduardo (Dir.), *Dicionário histórico das ordens, institutos religiosos e outras formas de vida consagrada em Portugal*. Lisboa: Ed. Gradiva, 2010.
- GALILEA, Segundo, *Teologia da Libertação – Ensaio de Síntese*. São Paulo: Edições Paulinas, 4ª Edição, 1985.
- GIBELLINI, Rosino, *Panorama de la théologie au XXème s.* Paris: CERF, 1994.
- GIRARDI, Giulio, 'De la «Iglesia en el mundo» a la «Iglesia de los pobres». El Vaticano II y la Teología de la Liberación'. In *El Vaticano II, veinte años después*. (Eds. Cassiano Floristán – Juan Tamayo). Madrid: Cristiandad, 1986.
- GONÇALVES, Francolino, 'Uma ética universal a partir do Antigo Testamento?'. In *Didaskalia*, Vol. XLVI, Fasc. 1, 2016, Universidade Católica Editora, 13-43.
- HAMMOND, John L., 'The Industrial Revolution'. In *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 12. London: Encyclopaedia Britannica, Ltd, 1961.
- HENRY, Michel, *Marx*. Paris: Éditions Gallimard, 2009.
- JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, Tomos IV, V, VI, VII, VIII. Barcelona: Editorial Herder, 1972 (Tomo V), 1973 (Tomo IV), 1978 (Tomos VI, VII, VIII).
- JOSAPHAT, Carlos, *Las Casas: Todos os direitos para todos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- KERBER, Guillermo, 'Ética social ecuménica e *Laudato Si*'. In *Didaskalia: Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa*, Vol. XLVI, Fasc.1, 2016, Univ. Católica Editora, 55-72.
- LAS CASAS, Bartolomé, *Brevisima Relación de la Destrucción de África, Prelúdio de la destrucción de Indias*. Salamanca-Lima: Editorial San Esteban/Instituto Bartolomé de Las Casas, 1989.
- _____, *Brevíssima Relação da Destruição das Índias*. Lisboa: Edições Antígona, 1990.
- _____, *De l'unique façon d'évangéliser le monde entier*. Paris: Le Cerf, 1991.

- LANDAUER, Carl, 'Marxism'. In *Encyclopaedia Britannica*, Vol. XIV. London: Encyclopaedia Britannica, Ltd, 1961 (994-996).
- LIBÂNIO, João Baptista, *Evangelização e Libertação*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1975.
- LONGENECKER, Bruce W., *Remember the Poor: Paul, Poverty and the Greco-Roman World*. Grand Rapids MI – Cambridge UK: Eerdmans, 2010.
- MARITAIN, Jacques, *Humanisme Intégral*. Aubier: Éditions Montaigne, 1968.
- MARTINA, Giacomo, *História da Igreja de Lutero a nossos dias*, Vol. IV. São Paulo: Ed. Loyola, 1997.
- MESSIAS, Teresa, 'A carta encíclica *Laudato Si* e a urgência de uma conversão ecológica integral'. In *Igreja e Missão – Revista Missionária de Cultura e Actualidade*, nº234, Janeiro-Abril 2017, Ano 70, 85-120.
- MESSNER, Johannes, *Ética general y aplicada – Una ética para el hombre de hoy*. Madrid: Ediciones RIALP, 1969.
- METZ, Johann Baptist, *Pour une Théologie du monde*. Paris: Cerf, 1971.
- _____, *La foi dans l'histoire et dans la société*. Paris: Cerf, 1979.
- MILBANK, John, 'Théologie de la Libération'. In *Dictionnaire Critique de Théologie*, sob a direcção de Jean-Yves Lacoste. Paris: Presses Universitaires de France, 1998 (699-701).
- _____, *Theology and Social Theory, Beyond Secular Reason*. Oxford (UK) – Cambridge (USA): Blackwell Publishers, 2nd Edition, 2006.
- MOLTSMANN, Jürgen, *Théologie de l'Espérance*. Paris: Cerf-Mame, 1970.
- MONDIN, Battista, *Esperança marxista e esperança cristã*. Porto: Livraria Tellos Editora, 1972.
- MONTESINOS, Antonio - LAS CASAS, Bartolomé - VITÓRIA, Francisco, *E estes não serão homens? – Os dominicanos e a evangelização das Américas*. Coimbra: Editora Tenácitas, 2014.
- MORUS, Tomás, *A Utopia*. Lisboa: Guimarães Editores, 2005.
- MULLER, Andreas - TAUSCH, Arno - ZULEHNER, Paul Michael - WICKENS, Henry (Eds.), *Global capitalism, liberation theology and the social sciences: An analysis of the contradictions of modernity at the turn of the millennium*. Commack - New York: Nova Science Publishers, 1999.
- MÜLLER, Gerhard, *Pobre para os pobres – A missão da Igreja*. Lisboa: Paulus Editora, 2014.

- _____, 'Praticar a verdade e não só dizê-la'. In *L'Osservatore Romano*, Edição Semanal em Português, Ano XLIV, N.36 (2.279) – 8 Setembro 2013 (9).
- NEBEL, Mathias, *'La catégorie morale de péché structurel : Essai systématique*. Paris : Cerf, 2006.
- OLIVEIRA ASCENSÃO, José, *O Direito : Introdução e Teoria Geral*. Coimbra: Livraria Almedina, 7ª Ed., 1993.
- PICARD, Éric, *Las Casas, ardent défenseur des Indiens*. In 'L'Homme Nouveau', Hors-série nº20, Août 2015, pp. 15-16.
- PIKAZA, Xabier – ANTUNES DA SILVA, José (Coord.), *O Pacto das Catacumbas – A Missão dos Pobres na Igreja*. Prior Velho: Paulinas, 2ª Ed., 2015.
- PINHEIRO TORRES, António Maria M., *Breve História das Instituições e A Formação do Direito Português*. Lisboa : Abdul's Angels Editores, 2011.
- PLANELLAS BARNOSEL, Joan, 'A Igreja dos Pobres. Do Vaticano II ao Papa Francisco'. In '*Communio*' *Revista Internacional Católica*, Ano XXXII – 2015, nº2, Abril-Junho, 181-196.
- POWELL, John, *Abortion: the silent holocaust*. Allen-Texas: Tabor Publishing, 1981.
- QUISINSKI, Michael, 'La 'interferencia' entre la 'nouvelle théologie' y la práctica católica en la Iglesia y la sociedad'. In 'Selecciones de Teología', Vol. 54, nº213. Barcelona: Editora Rondas, 2015 (56-71).
- RAMÓN LÓPEZ, José, 'La afirmación de la condición humana hoy: una mirada a la Doctrina Social Cristiana desde lo nuevo de Francisco'. In *Ciencia Tomista*, Año CV, Tomo CXLI, nº455. Salamanca: Editorial San Esteban, Sept.-Dic. 2014.
- RATZINGER, Joseph, 'Les conséquences fondamentales d'une option marxiste'. In *Théologies de la Libération, Documents et Débats*. Paris: Cerf-Centurion, 1985 (121-131).
- _____, *Liberar la libertad. Fe y política en el tercer milenio*. Madrid: BAC, 2018.
- RIBEIRO, Fernando, *Padre Leão Dehon*. Maia: Ed. Seminário Missionário Padre Dehon, 1993.
- RICHARD, Pablo (Editor), *Raices de la Teología Latinoamericana*. San José – Costa Rica : Edição DEI - CEHILA, 1985.
- RICOEUR, Paul, *Soi même comme un autre*. Paris : Édition du Seuil, 1996.
- RODRIGUES, António R., *Doutrina Social da Igreja – Pessoa, Sociedade e Estado*. Lisboa: Ed. Rei dos Livros, 1991.

- RODRÍGUEZ, Saturnino, *Pasado y futur de la Teología de la Liberación – De Medellín a Santo Domingo*. Estella (Navarra) : Editorial Verbo Divino, 1992.
- RÚBENS, Pedro – AQUINO, Francisco, ‘A actualidade da opção pelos pobres para a Igreja e a Teologia’. In *Responsabilidade Social da Fé*. Didaskalia – Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa, vol. XLIV, fascículo 2. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2014 (147-165).
- RUÍZ GARCÍA, Samuel - TORNER, Carles, *Como me convirtieron los indígenas*. Santander: Ediciones Sal Terrae, 2003.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Teología de la Liberación y Praxis Popular*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- SEGUNDO, Juan Luís, *Qué mundo? Qué hombre? Qué Dios?*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1993.
- SICRE, José Luis, *Con los Pobres de la Tierra*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.
- SOARES MARTÍNEZ, Pedro, *Economia Política*. Coimbra: Almedina, 5ª Edição, 1991.
- SOBRINO, Jon, ‘L’irruption des pauvres dans l’Église’. In *Théologies de la Libération, Documents et Débats*. Paris: Cerf-Centurion, 1985 (209-217).
- _____, *Jésus en Amérique Latine*. Paris: Cerf, 1986.
- SOUSA FRANCO, António L., ‘Liberalismo Económico’. In *Enciclopédia Verbo, Luso-Brasileira da Cultura*, Vol. 17. Lisboa - S. Paulo: Ed. Séc. XXI, Editorial Verbo, 2000.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Para comprender la Teología de la Liberación*. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2ª Ed, 1989.
- TETTAMANZI, Dionigi, ‘Is there a Christian Ethics’. In C. Curran - R. McCormick (Eds.) *Readings in Moral Theology n°2. The distinctiveness of Christian Ethics*. New York/Ramsey: Paulist Press, 1980 (20-59).
- TRIGO DURÁ, Pedro, *Ha muerto la Teología de la Liberación*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2006.
- TUTU, Desmond, *The Theology of Liberation in Africa*. In ‘African Theology en route’. Nova Iorque: Edição Kofi Appiah-Kubi e Sérgio Torres, 1979.
- VESCO, Jean-Luc, *Amos de Teqoa, Défenseur de l’Homme*. In ‘Revue Biblique’, 87ème Année, Tome LXXXVII. Paris: Librairie Lecoffre, 1980 (481-513).
- VILELA, Daniel M., *Utopias esquecidas. Origens da Teologia da Libertação*. São Paulo: Fonte editorial, 2013.

- VIDAL, Marciano, 'Teología de la liberación y ética social cristiana'. In Boelaars – Termblay (Eds.), *In libertatem vocati estis*. Roma: Academia Alfonsiana, 1977 (207-218).
- _____, 'La autonomia como fundamento de la moral y la ética de la liberación'. Revista *Concilium* nº192 (1984), 285-295.
- _____, *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.
- VIEIRA, Padre António, *Sermões*. Lisboa: R.B.A. Editores, 1996.
- XHAUFFLAIRE, Marcel, *La Théologie Politique: Introduction à la Théologie Politique de J.B. Metz*. Paris: CERF, 1972.

• IV - MAGISTÉRIO DA IGREJA (por ordem cronológica)

- LEÃO XIII, Carta Encíclica *Rerum Novarum*, sobre a condição dos operários. 15 de Maio de 1891, ASS 23 (1890/1891), 643-652.
- PIO X, Carta Encíclica *Lacrimabili Statu Indorum*, sobre os índios da América do Sul. 7 de Junho de 1912, AAS 4 (1912), 521-525.
- PIO XI, Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*, sobre a restauração e aperfeiçoamento da ordem social em conformidade com a lei evangélica, nos 40 anos da *Rerum Novarum*. 15 de Maio 1931, AAS 23 (1931), 177-228.
- PIO XII, 50º Aniversário da Carta Encíclica 'Rerum Novarum' de Leão XIII. Rádio mensagem na Solenidade de Pentecostes, 1 de Junho de 1941, AAS, Acta Pii PP. XII, Vol. 33 (23 Janeiro 1941).
- _____, *O Santo Natal e a humanidade sofredora*. Rádio mensagem no Natal de 1942, AAS, Acta Pii PP. XII, Vol. 35 (26 Janeiro 1943).
- JOÃO XXIII, Carta Encíclica *Mater et Magistra*, sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã. 15 de Maio 1961, AAS 53 (1961), 401-464.
- _____, Carta Encíclica *Pacem in Terris*, sobre a paz de todos os povos na base da verdade, da justiça, da caridade e da liberdade. 11 de Abril 1963, AAS 55 (1963), 257-304.
- PAULO VI, Carta Encíclica *Ecclesiam Suam*, sobre os caminhos da Igreja. 6 Agosto 1964, AAS 56 (1964), 609-659.

- CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. 21 Novembro 1964, AAS 57 (1965), 5-75.
- _____, Decreto *Christus Dominus*, sobre a função pastoral dos bispos na Igreja. 28 de Outubro 1965, AAS (1966), 673-696.
- _____, Decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre o apostolado dos leigos. 18 de Novembro 1965, AAS (1966), 837-863.
- _____, Decreto *Ad gentes divinitus*, sobre a actividade missionária da Igreja. 7 Dezembro 1965. AAS 58 (1966), 947-990.
- _____, Declaração *Dignitatis humanae* sobre a liberdade religiosa. 7 Dezembro 1965, AAS 58 (1966), 930-936.
- _____, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre a Igreja no mundo actual. 7 Dezembro 1965, AAS 58 (1966), 1025-1115.
- PAULO VI, Carta Encíclica *Populorum Progressio*, sobre o desenvolvimento dos povos. 26 de Março 1967, AAS 59 (1967), 257-299.
- CÂMARA, Hélder [et al.], 'Messages de quelques évêques du Tiers-monde'. In *La Documentation Catholique*. Ano 49 – T. LXIV, nº1504 – 5 Novembro 1967 (1899-1906).
- PAULO VI, Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*, por ocasião do 80º aniversário da *Rerum Novarum*. 14 de Maio 1971, AAS 63 (1971), 401-441.
- SÍNODO ROMANO DOS BISPOS, *De justitia in mundo*, 30 Novembro 1971, AAS 63 (1971), 923-942.
- PAULO VI, Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, sobre a evangelização no mundo contemporâneo. 8 de Dezembro 1975, AAS 68 (1976), 5-76.
- JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Redemptoris hominis*, no início do ministério pontifical. 4 de Março 1979, AAS 71 (1979), 274-286.
- _____, Carta Encíclica *Dives in misericordia*, sobre a misericórdia divina. 30 de Novembro 1980, AAS 72 (1980), 1199-1217.
- _____, Carta Encíclica *Laborem Exercens*, sobre o trabalho humano. 14 de Setembro 1981, AAS 73 (1981), 577-647.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Instrução *Libertatis nuntius*, sobre alguns aspectos da 'Teologia da Libertação'. 6 Agosto 1984, AAS 76 (1984), 876-909.
- CONFERÊNCIA EPISCOPAL PERUANA, *Documento de la Conferencia Episcopal Peruana sobre la Teología de la Liberación: discursos del Papa a los obispos peruanos, 3 de junio y 14 de octubre de 1984*. Lima (Peru): Editorial Salesiana, 1984.

- JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica *Reconciliatio et paenitentia*, sobre a reconciliação e penitência na missão da Igreja hoje. 3 Dezembro 1984, AAS 77 (1985), 185-278.
- _____, 'Medellín et Puebla'. In *Théologies de la Libération, Documents et Débats*. Paris: Cerf - Centurion, 1985 (89-96).
- _____, 'Libération sociale sans haine et sans violence'. In *Théologies de la Libération, Documents et Débats*. Paris: Cerf - Centurion, 1985 (219-221).
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 'Dix observations sur la théologie de Gustavo Gutiérrez'. In *Théologies de la Libération, Documents et Débats*. Paris: Cerf - Centurion, 1985 (117-120).
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Instrução *Libertatis conscientia*, sobre a Liberdade Cristã e Libertação. 22 de Março 1986, AAS 79 (1987), 554-599.
- JOÃO PAULO II, *Carta do Papa João Paulo II aos bispos da Conferência Episcopal do Brasil*, 9 de Abril de 1986. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1986.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS CATÓLICOS (EUA), *Pastoral Letter Economic Justice for All: Catholic Social Teaching and the US Economy*, 1 de Novembro 1986. Washington DC: US Conference of Catholic Bishops, 1997.
- JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, sobre a solicitude social da Igreja. 30 de Dezembro 1987, AAS 80 (1988), 513-586.
- CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *Orientações para o estudo e o ensino da Doutrina Social da Igreja na formação sacerdotal*. Cidade do Vaticano: Tipografia Poliglota Vaticana, 1988.
- JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica *Christifideles laici*, sobre a vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo. 30 de Dezembro 1988, AAS 81 (1989), 396-431.
- _____, Carta Encíclica *Centesimus Annus*, no centenário da *Rerum Novarum*. 1 de Maio 1991, AAS 83 (1991), 793-867.
- _____, Carta Encíclica *Veritatis splendor*, sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja. 6 de Agosto 1993, AAS 85 (1993), 1159 - 1223.
- _____, Carta Apostólica *Tertio millennio adveniente*, sobre a preparação para o Jubileu do ano 2000. 10 de Novembro 1994, AAS 87 (1995), 5 - 41.
- DENZINGER, Heinrich – HUNERMANN, Peter, *El Magisterio de la Iglesia Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Barcelona: Editorial Herder, 1999.

- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Declaração *Dominus Jesus*, sobre a unidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. 6 Agosto 2000, AAS 92 (2000), 742-764.
- CONSELHO PONTIFÍCIO ‘JUSTIÇA E PAZ’, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São João do Estoril - Cascais: Publicações Princípia, 2005.
- BENTO XVI, Carta Encíclica *Spe Salvi*, sobre a esperança cristã. 30 Novembro 2007, AAS 99 (2007), 985-1027.
- _____, Carta Encíclica *Caritas in Veritate*, sobre o deenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. 29 Junho 2009, AAS 101 (2009), 641-760.
- _____, *HOMILIAS – O ano litúrgico comentado por Joseph Ratzinger*. Braga: Editorial Franciscana, 2009.
- FRANCISCO, Exortação Apostólica *Evangelii Gadium*, sobre o anúncio do Evangelho no mundo actual. 24 de Novembro 2013, AAS 105 (2013), 1019-1137.
- CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá: Centro de Publicaciones del CELAM, 2014.
- FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato Si*, sobre o cuiddo da casa comum. 24 Maio 2015, AAS 107 (2015), 894-1037.
- FRANCISCO, Carta Apostólica *Misericordia et misera*, no termo do Jubileu extraordinário da misericórdia. 20 Novembro 2016, AAS 108 (2016), 1311-1327.

• **V - ESCRITOS APOSTÓLICOS (por ordem cronológica)**

- ANÓNIMO, *Didaché*. Philokalia - Colecção de Textos Patrísticos (Dir. Isidro Pereira Lamelas). Lisboa: Livraria Alcalá, 2004.
- CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*. Philokalia - Colecção de Textos Patrísticos (Dir. Isidro Pereira Lamelas). Lisboa: Livraria Alcalá, 2001.
- ANÓNIMO, *A Diogneto*. Philokalia - Colecção de Textos Patrísticos (Dir. Isidro Pereira Lamelas). Lisboa: Livraria Alcalá, 2001.
- HERMAS, *O Pastor*. Philokalia - Colecção de Textos Patrísticos (Dir. Isidro Pereira Lamelas). Lisboa: Livraria Alcalá, 2003.

NETGRAFIA (por ordem cronológica de consulta)

- CARTA MAIOR, '*Gustavo Gutiérrez, o pai da Teologia da Libertação*', www.cartamaior.com.br (Data de consulta: 3 Setembro 2014)
- SANTA SÉ, '*Acta Apostolicae Sedis*', www.vatican.va/archive/aas/index_it.htm (Data de consulta: [20-23 Outubro 2014](#) e [13 Fevereiro 2015](#))
- PEETERS PUBLISHERS, '*Spirituality and Theology*', www.poj.peeters-leuven.be (Data de consulta: [14 Novembro 2014](#))
- ÍNDICES-CSIC, '*Bibliografía multidisciplinar*', www.bddoc.csic.es (Data de consulta: [14 Novembro 2014](#))
- CERF, '*La vie spirituel*', www.editionsducerf.fr (Data de consulta: [14 Novembro 2014](#))
- CELAM, '*Conferencias de Medellín y Puebla*', www.celam.org (Data de consulta: [20 Janeiro 2015](#))
- UNISINOS, '*Teologia da Libertação em debate*', www.ihu.unisinos.br (Data de consulta: 26 Janeiro 2015)
- GUTIÉRREZ, Gustavo, '*Entretien avec Gustavo Gutiérrez*', www.la-croix.com (Data de consulta: 26 Janeiro 2015)
- AMERICA MAGAZINE, '*Gustavo Gutiérrez*', <http://americamagazine.org> (Data de consulta: 26 Janeiro 2015)
- VICENTE BOO, Juan, '*El Vaticano reconoce labor del Padre Gustavo Gutiérrez*', www.op.org (Data de consulta: 14 Novembro 2015)
- PERIODISTA DIGITAL, '*Gustavo Gutiérrez jamás esteve condenado por la CDF*', <http://www.periodistadigital.com/religion/america/2015/12/14/gustavo-gutierrez-jamas-estuve-condenado-por-la-congregacion-doctrina-de-la-fe-religion-iglesia-teologia-liberacion-muller.shtml> (Data de consulta: 16 Dezembro 2015)
- LIBRERÍA FE ADULTA, '*Cuestiones de ética*', www.feadulta.com (Data de consulta: 14 Janeiro 2016)
- AMERINDIA, '*Teología de Liberación*', www.amerindiaenlared.org/noticia/288/la-teologia-de-la-liberacion-en-losservatore (Data de consulta: 14 Janeiro 2016)
- CODALC, '*Fray Gustavo Gutiérrez, Maestro en Teología*', http://www.codalc.org/index.php?option=com_content&view=article&id=466:fray-gustavo-gutierrez-op-maestro-en-sagrada-teologa&catid=62:noticias&Itemid=178 (Data de consulta: 19 Janeiro 2016)

- ZENIT, ‘*Gustavo Gutiérrez e a teologia da libertação hoje*’,
<http://old.zenit.org/pt/articles/gustavo-gutierrez-a-teologia-da-libertacao-hoje>
(Data de consulta: 7 Fevereiro 2016)
- SALES, D. EUGÉNIO, ‘*Comunidades Eclesiais de Base*’,
<http://domeugeniosales.webnode.com.br/comunidades-ecclesiais-de-base/>
(Data de consulta: 1 Março 2016)
- HENRIQUE CARDOSO, Fernando, ‘*Teoria da Dependência*’,
<http://colegioweb.com.br/historia/entenda-teoria-da-dependencia-segundo-fhc.html#ixzz43GnTphrt> (Data de consulta: 18 Março 2016)
- JOÃO XXIII, ‘*Mensagem radiofónica de 11 Setembro 1962*’,
<http://www.news.va/pt/news/mensagem-radiofonica-de-joao-xxiii-prepara-os-fieis>
(Data de consulta: 28 Abril 2016).
- JOÃO PAULO II, ‘*Letters and documents, 1986*’, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1986/documents/hf_jp-ii_let_19860409_conf-episcopale-brasile.html
(Data de consulta: 16 Dezembro 2016)
- GONÇALVES, Alberto J., ‘*Génese, crise e desafios da Teologia da Libertação*’,
<http://www.adital.com.br/site/noticia2.asp?lang=PT&cod=28241>
(Data de consulta: 6 Janeiro 2017)
- SOARES DA COSTA, D. Henrique, ‘*Teimam em gritar que a teologia da libertação está viva*’, www.domhenrique.com.br/index.php/analises/956-teimam-em-gritar-a-teologia-da-libertacao-esta-viva (Data de consulta: 1 Março 2017)
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DOS EUA, ‘*Economic justice for all*’,
http://www.usccb.org/upload/economic_justice_for_all.pdf
(Data de consulta: 8 Março 2017)
- GREENSPAN, Alan, ‘*Creditcrunch and Federal Reserve*’,
<https://www.theguardian.com/business/2008/oct/24/economics-creditchunch-federal-reserve-greenspan> (Data de consulta: 5 Maio 2017)
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, ‘*Exigências evangélicas e éticas de superação da miséria e da fome*’,
<http://www.catedralgo.com.br/index.php/formacao/pastoral-urbana/43-exigencias-evangelicas-e-eticas-de-superacao-da-miseria-e-da-fome>
(Data de consulta: 12 Maio 2017)

- SAPO NOTÍCIAS, ‘*Prova dos 9*’, www.sapo.pt/noticias/economia/prova-dos-9-os-gestores-do-psi-20-ganham_590c6397cbf52b6202507e1e (Data de consulta: 16 Junho 2017)
- FMTL, ‘*Informação - História*’, www.wftlofficial.org (Data de consulta: 26 Julho 2017)
- GUTIÉRREZ, Gustavo, ‘*Compreender a pobreza*’, www.unisinos.br/554111-compreender-a-pobreza-artigo-de-gustavo-gutierrez (Data de consulta: 26 Julho 2017)
- GUTIÉRREZ, Gustavo, ‘*A actualidade da teologia da libertação e o papado de Francisco*’, <http://www.ihu.unisinos.br/551491-gustavo-gutierrez-avalia-atualidade-da-teologia-da-libertacao-e-o-papado-de-francisco> (Data de consulta: 26 Julho 2017)
- REDE ECUMÉNICA LATINO-AMERICANA DE MISSIÓLOGOS, ‘*Pacto das Catacumbas*’, http://www.missilogia.org.br/cms/UserFiles/cms_documentos_pdf_15.pdf (Data de consulta: 14 Setembro 2017)
- MONTOYA, Rodrigo, ‘*Documental Pe. Gutiérrez y la teología de la liberación*’, www.youtube.com/watch?v=SrU3zKL4x2Y (Data de consulta: 22 Setembro 2017)
- BENTO XVI, ‘*Audiências e documentos, 2010*’, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100113.html (Data de consulta: 20 Outubro 2017)
- LEFFEL, Gregory, ‘*The death and life of liberation theology*’, www.opendemocracy.net/transformation/gregory-leffel/death-and-afterlife-of-liberation-theology (Data de consulta: 4 Novembro 2017)
- GREGÓRIO XVI, ‘*Carta Apostólica In supremo apostolatus fastigio*’, <http://espelhodejustica.blogspot.pt/2013/06/papa-gregorio-xvi-carta-apostolica-in.html> (Data de consulta: 10 Novembro 2017)
- PIO X, ‘*Carta Encíclica Lacrimabili statu indorum*’, http://www.oocities.org/ar/magisterio_iglesia/pio_10/LacrimabiliStatuIndorum.html (Data de consulta: 10 Novembro 2017)
- FRANCISCO, ‘*Documentos*’, https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20161120_misericordia-et-misera.html (Data de consulta: 16 Novembro 2017)
- ONU, ‘*D.U.D.H.*’, <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001394/139423por.pdf> (Data de consulta: 21 Novembro 2017)

- GREGÓRIO XVI, '*Carta Apostólica In supremo apostolatus fastigio*',
http://www.montfort.org.br/bra/documentos/decretos/in_supremo/
(Data de consulta: 24 Novembro 2017)
- CIDJP, '*Justiça e Paz*', www.justiciaypaz.dominicos.org (Data de consulta: 29 Novembro 2017)
- CELAM, '*Conferências gerais do episcopado latino-americano*',
<http://javiertavara.blogia.com/2015/052701-conferencias-generales-del-episcopado-latinoamericano.php> (Data de consulta: 9 Janeiro 2018)
- CEE, '*Instrucción pastoral Iglesia servidora de los pobres, 2015*',
<http://www.conferenciaepiscopal.es/instruccion-pastoral-iglesia-servidora-los-pobres/>
(Data de consulta: 30 Janeiro 2018)
- FRANCISCO, '*Visita apostólica a Myanmar*',
<https://brasil.elpais.com/brasil/2017/11/28/internacional> (Data de consulta: 2 Março 2018)
- GUTIÉRREZ, Gustavo, '*Une Église pour les pauvres: Entrevue avec Gustavo Gutiérrez*', www.youtube.com/watch?v=CxYfZZFZBIc&t=770s (Data de consulta: 11 Março 2018)
- ONU, '*Declaração da ONU sobre a eliminação da violência contra as mulheres (1993)*', <http://www.amcv.org.pt/pt/amcv-mulheres/violencia> (Data de consulta: 11 Março 2018)
- EL PAÍS, '*Actualidad política*',
https://politica.elpais.com/politica/2017/07/24/actualidad/1500887648_549205.html
(Data de consulta: 27 Março 2018)
- OBSERVADOR, '*Violência doméstica*', <https://observador.pt/2017/03/17/violencia-domestica-um-terco-das-mulheres-assassinadas-tinha-apresentado-queixa/> (Data de consulta: 27 Março 2018)
- REFLEXIÓN Y LIBERACIÓN, '*Primer encuentro iberoamericano de teología en el Boston College*', <http://www.reflexionyliberacion.cl/ryl/2017/02/08/primer-encuentro-iberoamericano-de-teologia-en-el-boston-college/> (Data de consulta: 2 Abril 2018)
- LUBAC, Henri de, '*Estado laico e humanismo integral*',
<https://formacao.cancaonova.com/atualidade/politica/estado-laico-e-humanismo-integral/> (Data de consulta: 27 Abril 2018)
- SANTA SÉ, '*Acta Apostolicae Sedis*',
<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/2016/acta-dicembre2016.pdf>

(Data de consulta: 1 Maio 2018)

- PERIODISTA DIGITAL, '*Teologia da libertação - Opinião*',
<http://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2017/06/20/parte-de-teologia-de-la-liberacion-religion-iglesia-dios-jesus-papa-francisco-fe-conferencia-episcopal-medellin-puebla-concilio-vaticano-ii-pablo-vi-juan-pablo-ii.shtml> (Data de consulta: 11 Maio 2018)

- EL MUNDO, '*Sociedad*',
<http://www.elmundo.es/sociedad/2017/03/01/58b6bc7be2704e0b7e8b463c.html>

(Data de consulta: 11 Maio 2018)

- BORGES, Anselmo, '*Marx e Marx*', <https://www.dn.pt/opiniao/opiniao-dn/anselmo-borges/interior/marx-e-marx-9352930.html> (Data de consulta: 18 Maio 2018)

- AGÊNCIA ANDINA, '*Los 90 años del sacerdote Gustavo Gutiérrez*',
<http://andina.pe/agencia/noticia-celebran-90-anos-del-sacerdote-gustavo-gutierrez-712673.aspx> (Data de consulta: 10 Junho 2018)

- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DOS EUA, '*Economic justice for all: Pastoral letter on Catholic social teaching and the US economy*', Nov. 1986,
http://www.usccb.org/upload/economic_justice_for_all.pdf (Data de consulta: 10 Julho 2018)

- FREI BETTO, '*Gustavo Gutiérrez, o pai da teologia da libertação*',
<https://oglobo.globo.com/sociedade/gustavo-gutierrez-pai-da-teologia-da-libertacao-22851745> (Data de consulta: 1 Agosto 2018)

- NASCIMENTO, Rafael T., '*Uma história dos pobres na Idade Média – Parte 2*',
<https://franciscanismo-medieval.wordpress.com/2014/08/23/uma-historia-dos-pobres-na-idade-media-parte-2/> (Data de consulta: 4 Agosto 2018)

FILMOGRAFIA (por ordem cronológica)

***Modern Times*, EUA, 1936**

Realização e Produção: Charles Chaplin

Género: Comédia. Filme cómico de intervenção social, que retrata os excessos e abusos derivados da racionalização do trabalho nas grandes fábricas.

Duração: 87:00 min.

***Rocco e i suoi fratelli*, Itália, 1960**

Realização: Luchino Visconti

Produção: Goffredo Lombardo

Género: Drama. Filme que retrata as peripécias e dificuldades várias duma família pobre que deixa a região da Basilicata, no Sul de Itália, em direcção ao Norte industrializado.

Duração: 177:00 min.

***Viridiana*, Espanha, 1961**

Realização: Luis Buñuel

Produção: Gustavo Alatríste

Género: Drama. Uma noviça (Viridiana) visita o seu tio enfermo antes de fazer a sua profissão religiosa. Com a morte do tio, Viridiana abandona a vida religiosa e decide dedicar-se totalmente a um grupo de pobres que reúne numa casa anexa ao palacete do tio. Contudo, este grupo de pobres irá abusar da sua hospitalidade.

Duração: 60:30 min.

***Teología de la Liberación (Gustavo Gutiérrez)*, República Federal da Alemanha, 1985**

Realização: Sandra de Negri

Produção: Rogelio García-Mateo, Carsten Kattau, Horst R. Knott, Richard Müller, Bela Töre, Martin Werding

Género: Documentário. Entrevista a Gustavo Gutiérrez, conduzida por Rogelio García-Mateo.

Duração: 28:53 min.

Documental Padre Gustavo Gutiérrez y la Teología de la Liberación, Peru, 2008

Realização: Lucía Gómez Carbonerll

Produção: Claudia Chumbe Rojas

Género: Documentário sobre a vida e obra de Gustavo Gutiérrez para a ‘TV Perú’, no âmbito da série ‘Retratos’.

Duração: 45:02 min.

Campesinas – Semillas de Cambio (Documental), Peru, 2008

Realização: Joaquín Zuñiga

Produção: Ernest Cañada

Género: Documentário sobre a desigualdade de género nas comunidades e nas famílias, no Peru.

Duração: 23:50

Poverty and Human Dignity, EUA, 2013

Realização e Produção: Institute for Church Life of the University of Notre Dame

Género: Documentário. Conferência realizada por Gustavo Gutiérrez, na Universidade de Notre Dame, EUA.

Duração: 1:31:11 min.

La ‘Escuela del Silencio’ (Peru), Peru, 2014

Realização e Produção: César Hildebrandt Chávez

Género: Documentário sobre a desigualdade de género na educação, no Peru.

Duração: 24:17 min.

Une Église pour les pauvres: Entrevue avec Gustavo Gutiérrez, Canadá, 2014

Realização e Produção: ‘Focus catholique’, Université St. Paul, Ottawa

Género: Documentário. Entrevista a Gustavo Gutiérrez, conduzida por Francis Denis, na Universidade de St. Paul, Otava, Canadá.

Duração: 25:12 min.

Entretien avec le cardinal Müller, França, 2015

Realização: Henri de Mérindol

Produção: Magali Mellet

Género: Documentário. Entrevista ao Cardeal Gerhard L. Müller, conduzida por Étienne Lorailère, sobre a sua relação com Gustavo Gutiérrez e a Teologia da Libertação.

Duração: 30:11 min.

My faith story within the story of Liberation Theology, EUA, 2015

Realização e Produção: Boston College, 'The Church in the 21st Century Center'

Género: Documentário. Conferência de Gustavo Gutiérrez, no Boston College, EUA.

Duração: 53:43 min.

ÍNDICE GERAL

Siglário	7
Resumo / <i>Abstract</i>	11
Introdução	15
 PRIMEIRA PARTE: A TEOLOGIA DE GUSTAVO GUTIÉRREZ E A EMERGÊNCIA DO ‘NÃO HOMEM’	27
 Capítulo I – Gustavo Gutiérrez: o homem, o teólogo e a teologia.....	29
1 – O homem e o teólogo. Formação e evolução do pensamento de Gustavo Gutiérrez	30
2 – O marco histórico. Contextualização da teologia de Gustavo Gutiérrez	45
3 – A Teologia da Libertação.....	52
 Capítulo II – Marcas de Gustavo Gutiérrez no universo da teologia.....	65
1 – Uma metodologia inovadora.....	67
1.1 - Os dois ‘momentos’ da Teologia da Libertação.....	70
1.2 A Teologia da Libertação e as suas mediações.....	73
1.3 – A Sagrada Escritura	77
2 – A ‘Libertação’.....	81
2.1 - A libertação política e a libertação do homem na história	81
2.2 – A libertação numa perspectiva teológica.....	84
3 – A opção preferencial pelos pobres.....	88
4 – A teologia como reflexão crítica sobre a práxis.....	96
5 - O ‘pecado estrutural’ ou ‘pecado social’	102

6 - O ‘conflito’/A ‘luta’	106
7 - A idolatria e a alienação	112
8 - Traços de uma nova espiritualidade	116

SEGUNDA PARTE: O ‘NÃO HOMEM’ NA HISTÓRIA

125

Capítulo I – A opção preferencial pelos pobres na história da Igreja

127

1 – O pobre no mundo antigo oriental e clássico.....	128
2 – O pobre na Sagrada Escritura.....	130
3 – O pobre na Tradição da Igreja dos primeiros séculos	134
4 – O período medieval	139
5 – A Idade Moderna	146

Capítulo II – A ‘Questão Social’: reflexos e persistências

155

1 – O liberalismo político e económico e a situação da classe operária	157
2 – Reacções antiliberais. A resposta cristã à questão social	166
2.1 – O ‘Movimento Católico’.....	168
2.2 – O Padre Jean-Léon Dehon: um precursor da espiritualidade da libertação?	177

Capítulo III – O processo de libertação na América Latina

183

1 – O ‘processo de libertação’	183
2 – A Igreja no processo de libertação	186

TERCEIRA PARTE: GUTIÉRREZ NO CRUZAMENTO DE OUTRAS PERSPECTIVAS

191

Capítulo I – Encontros e desencontros: Gustavo Gutiérrez e o Magistério Social da Igreja 193

1 - Magistério Social da Igreja	194
1.1 – A carta encíclica <i>Rerum Novarum</i> , do Papa Leão XIII	198
1.2 - Outras intervenções do Magistério	202
1.3 - A carta encíclica <i>Caritas in Veritate</i> , do Papa Bento XVI	212
1.4 - A exortação apostólica <i>Evangelii Gaudium</i> , do Papa Francisco	217
2 – <i>Medellín e Puebla</i>	223
3 - Gustavo Gutiérrez perante a doutrina social da Igreja	233

Capítulo II - Gustavo Gutiérrez e o marxismo 247

1 - O marxismo.....	248
1.1 – O marxismo de Marx. O marxismo ortodoxo	249
1.2 - A filosofia de Ernst Bloch. O marxismo heterodoxo	253
2 – A teologia de Gustavo Gutiérrez e a questão ideológica	257
2.1 – Cristianismo e marxismo em Jacques Maritain. Reflexos em Gustavo Gutiérrez	260
2.2 – Gustavo Gutiérrez e o marxismo	266

Capítulo III – Reacções à Teologia da Libertação 277

1 – Reacções de Roma	277
2 – Outras reacções	292

QUARTA PARTE: TORNAR HOMEM O ‘NÃO HOMEM’ 301

Capítulo I – Contributos para uma proposta de ética política e social para os nossos dias 303

1 - Ética cristã	305
------------------------	-----

2 - Contributos para uma ética social actual	310
3 – Algumas categorias teológicas do pensamento de Gustavo Gutiérrez com alcance ético social para os nossos dias	321
3.1 - O pobre como sujeito social capaz de construir uma sociedade alternativa	322
3.2 - As estruturas de pecado. A questão institucional	329
3.3 - O compromisso militante e a práxis transformadora	344
 Capítulo II – Áreas de persistência da Teologia da Libertação	351
1 – ‘Justiça e Paz’	355
1.1 – Uma proposta de enquadramento do direito à vida como tema da ‘Justiça e Paz’	358
1.2 – A encíclica <i>Laudato Si</i> e a questão ecológica	362
1.3 – A actualidade da Teologia da Libertação perante o fenómeno da globalização	367
1.4 – Os direitos das mulheres	371
 2 – ‘Igreja pobre para os pobres’	376
2.1 – Uma ‘Igreja pobre ao serviço dos pobres’ no pontificado do Papa Francisco ...	379
2.2 – A Instrução Pastoral ‘Igreja servidora dos pobres’, da Conferência Episcopal Espanhola (2015)	382
2.3 – Um novo ‘Pacto das Catacumbas’	386
 Conclusão	395
 Bibliografia	403
I - Fontes.....	403
A) Obras de Gustavo Gutiérrez	403
B) Artigos e ensaios de Gustavo Gutiérrez	404
C) Conferências, discursos, homilias	423
D) Conferências e comunicações existentes no arquivo pessoal de Gustavo Gutiérrez	424
E) Entrevistas	426
 II - Estudos	440
A) Obras, artigos e ensaios sobre Gustavo Gutiérrez	440
B) Trabalhos académicos sobre Gustavo Gutiérrez	444
 III - Bibliografia complementar.....	447

IV - Magistério da Igreja	454
V - Escritos Apostólicos	457
Netgrafia	459
Filmografia	465
Índice Geral	469